This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

MÉLANGES

PHILOSOPHIQUES

IMPRIMERIE GÉNÉRALE DE CH. LAHURE
Rue de Fleurus, 9, à Paris

MÉLANGES

PHILOSOPHIQUES

PAR TH. JOUFFROY

QUATRIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie
BOULEVARD SAINT-GERMAIN, N° 77

1866
Droit de traduction réservé

Phil 2672.30.5

HARVARD COLLEGE LIBRARY
JACKSON FUND
June 29, 1932
(2 vol. in 1)

Je cède aux désirs de quelques amis de la philosophie en réunissant dans ce volume et en donnant au public une partie des morceaux que j'ai écrits sur les diverses branches de cette science durant ces six dernières années, et qui se trouvaient épars dans différents recueils.

Je ne sais quel sort attend ces essais, ni quelle figure ils pourront faire, ainsi ressuscités et rapprochés. Je crains que des idées qui eurent leur nouveauté ne paraissent vieillies, et j'ai peur que des morceaux, qui devaient être ce qu'ils sont, publiés isolément, n'offrent, ainsi réunis, plus d'une répétition et quelque uniformité.

Bien qu'un grand nombre de ces morceaux aient été composés pour un journal que je rédigeais avec mes amis, et que le pays n'a peut-être pas oublié, on s'apercevra en les lisant qu'ils portent tous sur des questions générales et d'un intérêt durable. Je me suis fait une loi de ne reproduire dans ce volume que des articles de cette espèce. C'est déjà

une assez grande licence de présenter une seconde fois au public ce qui lui a été soumis une première, sans y joindre celle de lui offrir des choses qui, se rattachant à des circonstances ou à des ouvrages oubliés, ne peuvent plus avoir pour lui aucun intérêt.

J'aurais pu multiplier beaucoup les morceaux inédits qui se trouvent dans ce volume, mais je ne l'ai pas voulu. La présence de ces morceaux aurait altéré le caractère de cette publication, qui a pour objet de rendre à ceux qui les ont goûtés dans le temps quelques essais qui, par la nature éternellement intéressante de leurs objets, méritent peut-être encore d'être lus aujourd'hui, et valaient la peine d'être conservés. Aussi, les seuls fragments non publiés que je me sois permis d'introduire dans ce volume ont été écrits dans le même temps et sous la même inspiration que les autres, et n'ont échappé à la même destination que par des circonstances tout à fait accidentelles.

Je m'étais d'abord proposé d'étendre ce recueil à deux volumes; mais j'ai pensé que je devais au public de le consulter avant de lui prodiguer ainsi des choses dont peut-être il ne se soucie guère. J'attendrai donc son arrêt sur ces premiers essais avant d'aller plus avant. S'il arrivait qu'il y prît quelque plaisir et qu'il y trouvât quelque instruction, je me hasarderais à lui en offrir un second

recueil. Dans le cas contraire, je me féliciterais de ma réserve, et le volume que je lui aurais épargné vaudrait peut-être à celui que je lui donne un peu plus d'indulgence.

J'avais distribué les morceaux que je comptais publier sous neuf points principaux : la philosophie de l'histoire, l'histoire de la philosophie, la psychologie, la morale, la logique, la religion naturelle, l'esthétique, la critique littéraire, et l'histoire proprement dite. On ne trouvera dans ce volume que ceux qui se rattachent aux quatre premiers; et encore n'ai-je pu y faire entrer cinq à six leçons de mon cours de morale qui font suite à celle qui le termine. On s'apercevra que la plupart de ces morceaux sont moins des chapitres détachés des sciences auxquelles ils se rapportent que des considérations générales sur l'objet et la méthode de ces sciences. Ils doivent ce caractère à deux circonstances : la première, qu'ils ont été écrits pour des recueils qui n'admettaient guère que des généralités; la seconde, qu'ils portent sur des sciences qui ne sont point organisées ou qui le sont mal, et qui inspirent bien moins le besoin de les poursuivre que celui de les constituer ou de les réformer. Toutefois, on trouvera quelques morceaux qui font exception et qui pourront donner une idée de l'application des vues développées dans les autres. Je désire qu'ils ne paraissent pas

trop démentir les méthodes indiquées et les convictions exprimées dans ces derniers.

Voilà tout ce que j'avais à dire sur ces essais, que j'abandonne maintenant au jugement du public. Dans une vie consacrée à la science, on se souvient toujours avec émotion des premières perspectives qu'on a rencontrées, et l'on conserve longtemps de la prédilection pour les pages où l'on exprima ses premières vues. Si ce sentiment a contribué à me faire illusion sur la valeur des fragments qu'on va lire, peut-être est-il de nature aussi à rendre cette illusion plus excusable.

Paris, ce 15 mai 1833 [1].

1. Cette préface est celle que M. Jouffroy avait placée en tête des deux premières éditions des *Mélanges philosophiques*. On la reproduit ici, comme on l'a déjà fait dans la troisième édition, publiée en 1860.

PHILOSOPHIE

DE L'HISTOIRE.

I

COMMENT LES DOGMES FINISSENT.

(1823)[1].

Quand un dogme touche à la fin de son règne, on voit naître d'abord une indifférence profonde pour la foi reçue. Cette indifférence n'est point le doute : on continue de croire ; pas même une disposition à douter : on ne s'est point encore avisé que le doute fût possible ; mais c'est le propre d'une croyance qui n'a plus de vie et qui ne subsiste que par la coutume. Dans les temps éloignés où le dogme prit naissance, on l'adopta, parce qu'il parut vrai ; on croyait alors, et on savait pourquoi : la foi était vivante. Mais les enfants des premiers convertis commencèrent à admettre le dogme sans vérifier ses

1. *Globe*, 24 mai 1825 ; tome II, page 565.

titres, c'est-à-dire à croire sans comprendre; dès lors, la foi changea de base, et, au lieu de reposer sur la conviction, s'assit sur l'autorité et tourna en habitude. Transmis ainsi de génération en génération sous des mots consacrés, et toujours moins compris à mesure qu'il s'éloigne davantage de sa source, le moment vient où le dogme ne gouverne plus qu'en apparence, parce que tout sentiment de sa vérité est éteint dans les esprits. La foi n'est plus qu'une routine indifférente, qu'on observe sans savoir pourquoi, et qui ne subsiste que parce qu'on n'y fait pas attention.

Alors s'élève l'esprit d'examen. Étonnés de leur docile attachement à des formules qu'ils ne comprennent point, entourés d'un peuple qui partage leur ignorance et leur crédulité, quelques hommes se demandent si l'on doit croire sans motif, et, trouvant au fond de leur conscience une invincible répugnance à une foi aveugle, commencent à regarder de près à la vérité du dogme qui règne sans se donner la peine de justifier de ses droits.

Ce n'est point là un acte d'hostilité, mais de bon sens. Ceux en qui s'est développé cet esprit de recherche y cèdent comme à un besoin raisonnable. Ils ne songent ni à détruire le dogme, ni à changer les idées du peuple; ils ne songent qu'à trouver dans la doctrine consacrée quelque chose de vrai, qui légitime leur foi passée, réponde à leur bonne volonté présente, et fonde pour l'avenir leur attachement à ses maximes sur une conviction éclairée.

Mais le dogme ne leur offre point ce qu'ils cherchent, car il s'est corrompu en traversant tant de siècles. Établi par la vérité qui était en lui, cette vérité est restée pure tant que la lutte engagée pour lui donner le pouvoir a

subsisté ; mais après, la ferveur est tombée, et le triomphe a produit l'apathie ; la paresse humaine l'a enveloppé de formules dont la mémoire s'est chargée, et qui ont dispensé l'intelligence de comprendre ; l'oubli du sens a permis la corruption des formes ; l'ignorance et l'intérêt, après les avoir dénaturées, les ont interprétées : en sorte qu'aujourd'hui cette doctrine, jadis pleine de vérité et de vie, ne présente plus à la bonne foi du scepticisme naissant qu'un assemblage informe de vieux symboles mutilés à travers lesquels le sens primitif ne perce plus, et de maximes despotiques ou superstitieuses ajoutées par l'ambition du pouvoir ou l'abrutissement du peuple.

Mille erreurs, mille absurdités palpables, des mensonges intéressés et d'odieuses pratiques, frappent donc les yeux des premiers qui examinent ; et, comme ils sont d'une nature morale et raisonnable, ils cessent de croire ce qui est faux, ils cessent de respecter ce qui est méprisable. Dès lors, une foi nouvelle s'élève dans leur esprit sur les débris de l'ancienne. Cette foi n'a rien de positif, elle n'est que la négation de la foi reçue, la croyance que cette foi n'est pas fondée ; mais cette conviction est vive, parce qu'elle est inattendue ; elle est vive, parce qu'elle est le réveil de l'intelligence humaine après des siècles d'engourdissement, et que la vérité, toujours belle par elle-même, passionne ceux qui la sentent pour la première fois ; elle est vive enfin, parce qu'on sent qu'elle renferme une révolution.

Aussi, dans l'émotion d'une découverte si imprévue, les premiers sceptiques ne peuvent retenir le cri qui la signale au monde. Il ne leur appartient pas d'avoir cette prudence ou cette hypocrisie qui enfouit la vérité ; elle s'apprend dans l'orage des révolutions, quand on a

connu la puissance d'une idée, et que les échafauds ont enseigné les dangers de la franchise; elle n'est point de leur époque, parce qu'avant l'expérience la nature va son chemin. Sans prévoyance, sans intention, sans calcul, ce qu'ils ont trouvé ils l'annoncent; ils osent dire que le dogme régnant est faux, et, remettant en circulation des mots qui n'avaient pas été employés depuis des siècles, ils attestent le bon sens et la raison. Dès lors, toute la société est ébranlée, et une lutte terrible s'engage.

Éveillé par la voix de ces prophètes nouveaux, le peuple endormi dans l'indifférence prête l'oreille, et s'aperçoit qu'il ne croyait pas, ou du moins qu'il croyait sans savoir pourquoi; le doute s'élève en lui, car il ne peut se refuser au bon sens; mais ce doute ne se précise pas d'abord dans son esprit, et n'y pénètre que lentement et à son insu. Tandis que sa raison le détache du dogme, et que l'amour de la nouveauté l'attire au scepticisme, quelque chose de plus fort le retient, l'habitude et la vénération pour le passé. Loin d'incliner au changement, il y résiste, et c'est malgré lui qu'il est saisi par le scepticisme; et, pendant que cette lutte intérieure se passe, il reste immobile, comme si des idées ne suffisaient pas pour rompre son indifférence au mouvement et au repos, et semble attendre que les intérêts viennent passionner les doctrines, pour comprendre ce dont il s'agit et se déclarer pour un parti.

Il n'en est pas de même des hommes qui gouvernent au nom de la foi ancienne, et qui en vivent. Ces hommes qui, dans la paix d'une longue domination, ont oublié les travaux qui la fondèrent et perdu de vue la possibilité d'un changement, sortent à leur tour de l'assoupissement commun, menacés, mais surpris et désarmés,

car la sécurité les a amollis. Ils ont aussi perdu le sens de leurs dogmes; ils ne savent plus pourquoi ni comment ils sont vrais. Ces formules si commodes à leur paresse, si dociles et si souples à leur ambition, à présent que la raison les interroge, mutilées par eux, privées de sens, réduites à de vains mots, les trahissent au jour du danger, et restent muettes entre leurs mains. A la vérité qui les presse, ils ne savent opposer que l'usage, l'autorité, la foi; ou plutôt ils ne songent plus à répondre, et dédaignent toute raison. Maîtres de la puissance matérielle qu'ils regardent comme leur propriété, fiers de leur vieille suprématie qu'ils pensent inébranlable, ils méprisent leurs adversaires, et sont plus irrités de leur audace qu'effrayés de leur pouvoir. Ils n'admettent point la discussion avec eux; ils les tuent. Ils n'éclairent pas le peuple sur la vérité de leurs dogmes, ils menacent de mort quiconque les abandonnera. Telle est la première lutte : l'esprit d'examen d'un côté, l'autorité de l'autre; la philosophie ou l'appel à la raison chez les uns, chez les autres l'appel à l'usage; d'une part une force toute morale, de l'autre une force toute matérielle.

Mais le sang des premiers martyrs commence à intéresser le peuple à la querelle. Un sentiment de justice lui fait paraître indigne qu'on assassine des hommes pour avoir dit ce qui lui paraît vrai et de bon sens. Il en vient à les plaindre et à haïr leurs persécuteurs. La puissance de l'opinion publique s'élève; la vérité conduit à l'indignation; bientôt l'indignation contre les bourreaux attache aux doctrines des persécutés, seconde leur vérité et la fait admettre. La réalisation de ces doctrines devient un besoin pour un grand nombre; la force se partage, et non-seulement le vieux dogme

est ébranlé dans l'opinion, il commence à être menacé dans son existence matérielle.

Ce changement n'échappe pas à ses partisans. Ils commencent à revenir de leur fière confiance, et n'osent plus, devant cette force redoutable, multiplier les bûchers et les échafauds ; ils sont obligés de parler raison et de plaider leur cause devant le tribunal de l'opinion, qu'ils avaient d'abord décliné. C'est l'époque de la lutte rationnelle des deux doctrines. Mais, dans cette lutte, l'un des adversaires a sur l'autre un immense avantage, celui de n'avoir rien à défendre; celui-ci un grand désavantage, la nécessité de soutenir toutes les parties d'un mélange où le faux s'est introduit et tient tellement au vrai, qu'on ne saurait céder l'un sans abandonner l'autre ; sans compter que les partisans du dogme vieilli ne le comprennent plus, ou ne peuvent accorder sa primitive interprétation, qui était vraie, avec la nouvelle dont il s'agit, et qui ne l'est pas. D'un côté donc, on parle le langage du bon sens compris de tout le monde; de l'autre, on est forcé de s'enfoncer dans une mer d'érudition d'où l'on ne saurait faire sortir rien de palpable, rien de concluant aux yeux du peuple. On le sent, et la faiblesse irritée s'emporte, se passionne; le sophisme et l'injure remplacent le raisonnement. C'est ainsi qu'on se décrédite et qu'on perd sa cause. Après avoir été condamné comme répondant aux raisonnements par la force, le vieux dogme est condamné comme n'opposant aux bons raisonnements que des subtilités et des passions. Le peuple passe contre lui de l'indignation au mépris ; on le haïssait, il devient ridicule.

Alors commence l'époque des plaisanteries. Le bon sens triomphant devient moqueur et léger; il achève par le ridicule une victoire commencée par de sérieuses raisons.

Mais la rage de ses adversaires s'en accroît. Tous les intérêts sont convoqués; on leur montre l'incrédulité comme une ennemie qui les menace: si les croyances dont le pouvoir vit et par lesquelles il règne sont détruites, le pouvoir tombera avec elles, et avec le pouvoir les hommes qui l'occupent; la puissance passera aux doctrines nouvelles; elle sera exercée par leurs partisans; en un mot, la révolution des idées entraînera une révolution complète dans les intérêts; tout ce qui est se trouve menacé par ce qui veut être. De là une ligue puissante qui se compose de tous ceux qui tirent quelque parti des vieilles croyances et de tous ceux à qui on persuade que leur renversement changera tout et blessera leurs intérêts. Dans cette ligue, dont la peur est l'âme, il ne s'agit plus de foi ni de croyance; il n'y a plus rien de moral: l'intérêt seul en serre les nœuds, et cependant on couvre ce vil mobile des beaux noms de morale, de religion d'ordre, de légitimité; on le pare de tout ce que les vieux temps ont de saint et de respectable. L'hypocrisie, l'habileté, les débris réunis d'une puissance ébranlée, mais non pas abattue, la nécessité de vaincre ou de périr, l'indifférence sur les moyens, qui naît de l'immoralité du motif, tout donne à cette nouvelle ligue une force extrême, une force d'autant plus dangereuse que ses adversaires, accoutumés à la victoire, tiennent leur ennemi pour battu, et le méprisent plus qu'ils ne l'ont jamais redouté.

Une autre cause de revers s'ajoute à cette imprévoyance et à la force réelle du camp opposé. D'abord on a détruit; c'était le premier besoin. Après avoir détruit on s'est moqué; c'est le propre des vainqueurs. Mais jusque-là on n'a pas songé à établir, et pourtant il faut du positif au peuple et à la raison. Dans la ruine d'un

dogme usé, la négation sérieuse tient d'abord lieu de foi: c'est croire quelque chose que de croire qu'une doctrine que l'on suivait est fausse; on y met d'abord une ardeur, un zèle qui remplissent l'âme. Mais quand la chose est bien démontrée, que l'ennemi est abattu, qu'on n'a plus à faire que rire de son absurdité, le zèle tombe faute d'opposition, et l'on se trouve à vide, détaché d'une croyance et ne tenant plus à aucune, dans une parfaite indépendance d'esprit qui flatte, et à laquelle on se plaît quelque temps, mais qui ne tarde pas à fatiguer une nature dont la faiblesse ne supporte pas le doute.

Dans toute révolution d'idées, le scepticisme trouve sa place; il vient pour détruire, et survit à sa victime; mais il ne peut tenir longtemps. Nous avons besoin de croire, parce que nous savons qu'il y a de la vérité. Le doute est un état qui ne peut nous plaire que comme l'absence d'une fausse croyance dont nous nous sentons délivrés. Cette satisfaction goûtée, nous aspirons à une nouvelle croyance; le faux détruit, nous voulons le vrai.

Or, s'il est facile, l'esprit d'examen une fois né, de détruire ce qui est faux, il ne l'est pas, le faux démontré, de trouver ce qui est vrai. Mille systèmes s'élèvent. Le parti vainqueur, uni pour abattre, se partage pour rétablir. La perspective du pouvoir pour le parti triomphant complique d'intérêts particuliers cette dispute philosophique. Les vieux amis de la réforme se divisent; bientôt ils se craignent; encore un moment, et ils se détesteront plus qu'ils ne détestent leurs communs ennemis, qu'ils ne jugent plus redoutables. Tout est faction dans le parti de la vérité, tandis que le parti opposé devient de plus en plus compacte par l'unité d'intérêt qu'une crainte commune y a fait naître.

Cependant le peuple, dont les intérêts matériels ne

sont point engagés directement dans ces querelles, continue de regarder avec son bon sens, ne voulant et ne cherchant que la vérité, mais la voulant promptement, parce qu'il en a besoin. Il sait qu'elle n'est pas dans le vieux dogme: quoi qu'il arrive, il ne se ralliera pas à ses partisans; mais il est étonné de ne plus la trouver dans la bouche de ses amis. Eux qui parlaient de si bon sens et avec tant d'humanité et de désintéressement, les voilà qui se perdent dans des systèmes inintelligibles, qui se divisent sur tous les points, qui se haïssent, qui deviennent évidemment égoïstes et ambitieux comme leurs adversaires. Qu'est devenu le zèle pur de ces apôtres de la nouvelle foi? Où est la vérité promise? Où est le bonheur qu'ils annonçaient au peuple? C'était pour lui et pour lui seul qu'ils voulaient travailler; et c'est pour eux-mêmes qu'ils combattent, se divisent, et, oubliant le vieil ennemi, se déchirent entre eux.

Voilà ce que fait ressortir avec soin l'ancien parti. A son tour, il attaque avec le raisonnement et le ridicule les plans proposés; à son tour, il reproche l'égoïsme, il accuse d'ambition et d'hypocrisie; il demande où l'on va mener ce pauvre peuple à qui on avait tant promis; il lui fait honte d'avoir été dupe; il lui fait honte d'avoir prêté sa force à des fourbes et d'avoir servi de moyen. Et, comme le peuple souffre (car les temps de révolution sont pénibles à traverser), il lui fait sentir son malaise, qu'il oppose à son ancien bonheur, ou du moins à celui de ses pères, dont l'éloignement permet de tracer des tableaux de fantaisie. Écartant la question de la vérité du dogme ancien et des opinions nouvelles, il n'en atteste plus que l'intérêt, démoralisant ainsi de toutes ses forces la société qu'il ne pourrait plus retenir par l'autorité de la vérité et du devoir. Et tout cela, il le fait

répéter et prêcher partout: car il est uni, organisé; il a la force constituée entre les mains, et ses adversaires n'ont que la parole.

Alors le peuple désespère de la vérité. Il ne voit plus que des trompeurs autour de lui; il devient défiant envers tous, et pense qu'en ce monde l'affaire unique est d'être le moins malheureux possible; que c'est folie de prêter l'oreille aux beaux discours et aux grands mots de vérité, de justice, de dignité humaine; que la religion et la morale ne sont que des moyens de le prendre et de le faire servir à des projets qui ne le touchent point. Il devient sceptique sur tout, sauf sur son intérêt; et, passant à l'indifférence pour tous les dogmes et pour tous les partis, il estime que celui qui lui coûtera le moins sera le meilleur. On ne pourra plus lui mettre les armes à la main pour aucun: nul n'en vaudra la peine. Sa religion, sa morale, sa politique, sa doctrine universelle et unique, c'est l'intérêt: ses maîtres et ses meneurs sont parvenus à le rendre semblable à eux.

Son indifférence obtenue, c'est tout ce que veulent les partisans de l'ancien dogme. Ils s'inquiètent peu de prendre sur lui un ascendant moral, d'en être crus, aimés, estimés; encore moins qu'il soit vertueux, religieux, heureux. Il est indifférent, les voilà maîtres; ils le savent, et leurs adversaires l'ignorent. Toute la confiance qu'avait inspirée à ceux-ci leur premier empire sur l'opinion, ils la gardent; ils se croient sûrs d'elle et dorment tranquilles, attendant que le pouvoir leur tombe entre les mains sans qu'ils s'en mêlent, et n'avisant qu'à l'écarter de celles de leurs amis. Ils rient des progrès de leurs ennemis, et s'en consolent en songeant que le peuple est pour eux et que sans lui on ne peut rien de durable.

Enfin, le moment du réveil arrive. Après avoir longuement et sourdement ramassé ses forces et ourdi sa trame, après s'être assuré surtout la neutralité du peuple, le vieux régime éclate tout à coup, et laisse échapper sa vengeance longtemps contenue. Tous les souvenirs de sa défaite, de sa honte, du danger qu'il a couru, enflamment son ressentiment; il est cruel comme la faiblesse humiliée, vindicatif comme l'hypocrisie; de sanglantes exécutions le débarrassent de ses ennemis, et servent de préparation à un despotisme défiant et étroit comme la peur. Il se hâte de l'organiser. Instruit par ses revers, il songe avant tout à étouffer ce fatal esprit d'examen qui menaça de si près sa domination, et cette sainte moralité qui met les bras au service de ce qui paraît vrai. Il étouffe donc à la fois les lumières et la croyance à la vertu; il y substitue la superstition; il y substitue des formules, des pratiques, dont il se réserve l'explication, afin de contenter le sourd et impérissable besoin de règle morale qui gît dans le cœur humain, de façonner ce besoin à sa manière et de le diriger à son but.

Ces temps sont affreux: il n'y a plus rien qui console et qui rappelle la dignité de la nature humaine, ni dans le pouvoir ni dans la société. Le peuple, dégoûté des lumières et de la réforme, paraît se prêter par calcul à l'éducation qu'on lui fait. Moyennant son intérêt matériel ménagé, il semble abandonner son intelligence et sa volonté à ses tristes précepteurs. On tremble de le voir passer bientôt, de l'indifférence qui souffre la superstition, de l'égoïsme qui la joue, à l'abrutissement qui s'y complaît et y ajoute foi; on désespère de lui et de la vérité, que lui seul par l'appui de sa force pourrait faire remonter au pouvoir.

Si l'on tourne ses regards vers la puissance qui régit

cette société dégradée, on y voit des hommes habiles, corrompus, hypocrites, qui forment des élèves fanatiques sans vertu, qui auront leur habileté, leur indifférence sur les moyens, sans avoir comme eux la conscience de mal faire, et au contraire, qui anront la conscience que tout ce qui mène à un but regardé comme sacré est bon ; dans la main de ces maîtres effrayants, une affiliation puissante qui couvre tout le pays d'un filet, qui va se fortifiant et se perfectionnant de jour en jour, et une organisation administrative non moins forte et non moins soigneusement entretenue; partout la parole enlevée à toute doctrine contraire, et réservée aux agents du pouvoir ; nul espoir de voir tant de chaînes rompues, ni un terme à une si terrible progression de despotisme, de dégradation et d'indignité.

Mais ce n'est là qu'une crise salutaire et dernière, d'où sort la santé du corps social. Il semble que, dans ces moments sans espoir, la dignité de la nature humaine fasse un effort surnaturel pour ne point succomber, comme la force vitale dans le dernier période d'une maladie violente. Ayez confiance, vous que la Providence fit naître dans ces tristes jours! Un germe d'avenir et de vie fermente au sein de cette corruption, et ce que vous prenez pour la mort n'est qu'une métamorphose.

Il faut que la génération de ceux qui ont ruiné l'ancienne foi passe. Son œuvre fut de détruire, jamais il ne lui sera donné de rétablir. C'est trop pour la faiblesse humaine de renverser le faux et de ressusciter le vrai. Leur vie s'est usée à combattre l'ancien dogme; arrivés vieux à leur fin, leur vigueur défaillante s'est endormie dans le scepticisme, et leur esprit vide de croyances s'est laissé prendre à la morale des passions. Leurs ennemis

en ont eu bon marché ; et, témoin de leur impuissance, de leurs divisions, de leur dégradation, le peuple, qui avait encensé leur aurore, oubliant leurs nobles services et sa propre admiration, les a vus de sang-froid périr sur les échafauds. Ainsi ils n'avaient point en eux la force d'établir le dogme nouveau, et ils n'avaient point autour d'eux une génération confiante qui en voulût pour ses apôtres. Il fallait qu'ils succombassent sous leurs adversaires, après leur avoir porté le coup mortel, et qu'ils laissassent entre leurs mains cette société qu'ils avaient d'abord émancipée.

Mais ces premiers soldats de la réforme n'ont point vainement combattu ; ils ont rompu le charme, et, pour les âmes jeunes et éclairées qu'ils élevèrent, ce charme ne saurait revivre. Le vieux régime a beau régner despotiquement, il est convaincu de fausseté. Lui-même a la conscience de son néant ; il ne peut sentir ce qu'il a besoin d'affecter ; et cette impuissance de croire à ses doctrines frappe de mort toutes ses paroles, et leur ôte toute force morale. Il le voit, et il opprime par faiblesse, et, ne pouvant gouverner, il enchaîne. C'est une force sous laquelle on plie, mais qu'on méprise en lui cédant, pour peu qu'on ait de bon sens. Une génération nouvelle s'élève, qui a pris naissance au sein du scepticisme, dans le temps où les deux partis avaient la parole. Elle a écouté et elle a compris : pour elle le vieux dogme est sans autorité ; pour elle le scepticisme a raison contre lui, mais il a tort en lui-même : quand il a détruit, il ne reste rien. Et déjà ces enfants ont dépassé leurs pères, et senti le vide de leurs doctrines. Une foi nouvelle s'est fait pressentir à eux ; ils s'attachent à cette perspective ravissante avec enthousiasme, avec conviction, avec résolution. L'espérance des nouveaux jours

est en eux ; ils en sont les apôtres prédestinés, et c'est dans leurs mains qu'est le salut du monde.

Supérieurs à tout ce qui les entoure, ils ne sauraient être dominés ni par le fanatisme renaissant, ni par l'égoïsme sans croyance qui couvre la société. Ils jugent le passé ; ils méprisent l'incrédulité du présent, ils abhorrent sa corruption. Ils ont foi à la vérité et à la vertu ; ou plutôt, par une providence conservatrice qu'on appelle aussi la force des choses, ces deux images impérissables de la Divinité, sans lesquelles le monde ne saurait aller longtemps, se sont emparées de leurs cœurs, pour revivre par eux, et par eux rajeunir l'humanité.

Aussi ont-ils le sentiment de leur mission et l'intelligence de leur époque. Ils comprennent ce que leurs pères n'ont point compris, ce que leurs tyrans corrompus n'entendent pas ; ils savent ce que c'est qu'une révolution, et ils le savent parce qu'ils sont venus à propos. Leurs pères n'ont aperçu que la première moitié de la tâche, et l'ont accomplie : éclairés sur la fausseté du vieux dogme, leurs mains l'ont renversé ; mais leur intelligence, absorbée par la grandeur de cette œuvre, n'a pu s'en dégager et embrasser d'autres perspectives. Quant aux partisans du dogme ancien, ils n'ont compris ni pourquoi il tombait, ni ce qui s'ensuivrait ; par le malheur de leur position, ils n'ont pu voir dans la guerre avec les sceptiques qu'une dispute de pouvoir. Vaincus d'abord, ils se sont estimés malhabiles ; vainqueurs à présent, ils en font honneur à leur bonne conduite, et ils s'arrangent pour demeurer à l'avenir les plus adroits et les plus forts. Plus que personne ils parlent de foi, de religion et de morale, mais par habitude et par calcul ; eux seuls n'ont point de croyance, point de religion, point de morale. Les sceptiques en avaient plus qu'eux ;

ils croyaient au mal de l'erreur: c'était leur foi, et elle était vraie et sincère, et, parce qu'elle était vraie, elle a prévalu contre l'erreur. Ce n'est point comme adversaires du vieux dogme qu'ils ont succombé, c'est comme adversaires de tout dogme: ennemis de ce qui était faux, ils ont vaincu; inhabiles à montrer le vrai, le besoin de croire a séparé le peuple d'eux, et les a livrés à la vengeance de leurs rivaux. Mais maintenant leurs héritiers arrivent sur la scène, nourris dans le mépris du vieux dogme, libres du soin déjà rempli de le réfuter, avides de nouveautés, et pleins des besoins de leur époque qu'aucun préjugé ne les empêche de ressentir. A eux se dévoile l'énigme qui avait échappé aux autres; à eux le doute ne paraît plus la révolution, mais sa préparation. Ils aperçoivent l'autre moitié de la tâche, et sentent la nécessité de la vérité; et, parce que seuls ils la sentent, ils savent qu'en eux seuls est l'avenir, et par conséquent la force. Ils se sentent donc appelés, non plus à poursuivre la querelle terminée du scepticisme et du vieux dogme, non plus à réchauffer dans le peuple de vieilles haines personnelles, un enthousiasme usé, ou des passions d'un autre siècle, mais à chercher la vérité, mais à découvrir la doctrine nouvelle à laquelle toutes les intelligences aspirent à leur insu, au nom de laquelle tous les bras s'armeront s'il y a lieu, qui remplacera dans la croyance le vide laissé par l'ancienne et terminera l'interrègne illégitime de la force. Telle est l'œuvre sainte à laquelle ils se dévouent dans le silence.

Cependant, ils ne peuvent demeurer insensibles aux misères de leur époque, ni perdre le sentiment du présent dans la contemplation de l'avenir. Le spectacle de ce que font leurs oppresseures et de ce qu'ils préparent, la vue de ce peuple par eux corrompu, dégradé, malheu-

reux, trompé, façonné avec un art exécrable à une longue servitude, tout, dans la scène de désolation qu'ils ont sous les yeux, enracine dans ces jeunes âmes, possédées de l'amour de la vérité et de la vertu, un dégoût amer de la société et une indignation profonde contre ses corrupteurs et ses maîtres. Ils n'en perdent pas leur foi, ils ne désespèrent pas pour cela de l'avenir; mais ils ne croient pas que cet avenir soit fait pour eux; ils n'osent même le promettre à leurs enfants, tant est lourde la tyrannie qui pèse sur eux, tant elle paraît fortement tissue, tant il leur semble qu'il y a loin de ce qu'ils voient à ce qu'ils penseut.

Et comment se défendre entièrement des illusions du présent, et, faibles que nous sommes, quand il nous écrase, quand il dévore notre courte vie, l'apprécier à sa valeur et le réduire à ce qu'il pèse? Comment, quand les événements semblent chaque jour démentir de plus en plus les prévoyances de la raison, résister à la passagère apparence du fait, et garder confiance en soi-même? Ils ne savent pas que rien n'est si fragile qu'une domination purement fondée sur la force; qu'un peuple sans foi à ses maîtres leur obéit mais les méprise, et n'attend qu'un revers pour leur échapper; que des maîtres sans morale et sans croyances ne s'accordent pas longtemps; qu'ils se détruisent après avoir détruit leur ennemi commun. Ils ne savent pas que le monde est plein de causes secrètes qui apparaissent tout à coup à la voix de la Providence, et rompent brusquement comme un fil les plus habiles échafaudages humains. Ils ne savent pas enfin, dans leur isolement, que plusieurs pensent comme eux dans le secret de leur conscience; qu'ils sont nombreux quand ils pensent être faibles, et que dans l'âme de tous les hommes opprimés, aveuglés

ou corrompus, il y a une voix sourde qui parle de liberté, de vérité et de vertu, et qui opère, quand le jour est arrivé, des conversions rapides qui entourent l'étendard de la bonne cause d'une foule imprévue de prosélytes.

Ils ne le savent pas, et ils fuient le monde, et ils vont nourrir dans la solitude, loin de la boue du peuple et des yeux impies du pouvoir, leurs croyances proscrites et impuissantes. Échauffés par l'indignation et par le feu concentré d'une nature qui n'a rien à produire hors d'elle-même, tous les germes des hautes vertus, des grandes idées, des nobles sentiments, se développent avec rapidité, et s'élevant ensemble, appuyés, entrelacés, confondus, forment en peu de temps ces stoïques caractères qui éclatent dans les jours d'oppression, protestent contre elle tout à coup, tout à coup la renversent, et paraissent gigantesques aux siècles ordinaires, qui ne peuvent ni les expliquer, ni les égaler.

C'est dans cette retraite des véritables représentants de l'humanité (car le reste n'en a que la forme) que se retrouvent les grandes vérités morales, politiques, religieuses, destinées à gouverner le monde sous une face ou sous une autre, et que les formes de l'ancien dogme avaient étouffées. Elles se manifestent de nouveau au petit nombre qui n'en a point désespéré; elles lui apparaissent pures de tout nuage et telles qu'elles sont, parce qu'elles rencontrent des intelligences neuves, sorties du scepticisme sans foi, mais avec le besoin d'en avoir une, conditions indispensables à la perception pure du vrai, et qui ne se reproduisent que dans ces époques.

Alors recommence l'empire légitime de la vérité, et il y a entre elle et notre nature une sympathie si puissante, que son retour excite dans les âmes un amour et

un enthousiasme inexprimables. Celui qui l'a reçue est changé. Ce n'est plus un homme, ce n'est plus un philosophe, c'est un prophète; il est tellement dominé par l'ascendant de la vérité, qu'il s'oublie lui-même, qu'il se dévoue à elle, qu'il est elle: c'est la vérité personnifiée; ses actions la parlent, sa voix la commande; il n'a plus d'autre intérêt, plus d'autre affaire; il est l'apôtre, il sera, s'il y a lieu, le martyr de la nouvelle loi.

On s'étonne dans les temps ordinaires de l'exaltation morale de pareils caractères. C'est qu'on n'a pas vu le spectacle hideux d'une société sans croyance, livrée tout entière à l'égoïsme; c'est qu'on n'a pas senti la dégoûtante oppression d'un pouvoir sans autre règle que son intérêt, sans autre borne que sa propre force, se faisant un jeu du parjure et de la fraude, et méprisant la morale et les hommes. C'est ce contraste qui manque à l'empire de la justice et de la vérité, pour faire sentir ce qu'il a d'admirable et de ravissant; c'est ce contraste qui le fait paraître à la fin des révolutions comme le salut du monde, qui fait de son avénement l'uniqne affaire de ceux qui l'ont pressenti, et qui rend cet avénement si nécessaire qu'aucune puissance humaine ne peut l'empêcher.

A mesure que le temps marche et qu'avec lui s'augmentent le dégoût de ce qui est et l'attente de la vérité, un grand nombre d'esprits, même parmi ceux qui n'ont point cherché, se trouvent plus ou moins illuminés. Tous seront des apôtres ou des prosélytes, des soldats ou des chefs de la foi nouvelle. Cette foi est déjà née. Elle vit dans l'esprit de plusieurs, elle est attendue par tous; car tous ressentent une vague inquiétude, dont elle est l'objet ignoré, et qu'elle seule peut apaiser. Ses ennemis sont usés, divisés, méprisés. Les anciens chefs ne

sont plus, et, malgré leur ardeur à former des élèves dignes d'eux, ils n'ont pu faire, avec de l'ignorance et du fanatisme, que des hommes plus méchants que redoutables. La force du parti n'a plus de nerf; c'est une apparence qui va tomber en poussière; tout le peuple l'abandonnera au premier mot, au premier signe. Enfin les temps sont arrivés, et deux choses sont devenues inévitables: que la foi nouvelle soit publiée, et qu'elle envahisse toute la société.

Comment ce grand phénomène se produira-t-il? quelles circonstances particulières décideront son apparition un jour plutôt qu'un autre dans, tel lieu plutôt que dans tel autre? Il n'y a rien ici de nécessaire et d'absolu. Tantôt le pouvoir se désorganise lui-même, et laisse le champ libre à qui veut régner; tantôt un événement extérieur vient le pousser et détermine la manifestation de la vérité; tantôt un fait trivial, imprévu, en apparence insignifiant, introduit sur la scène un homme qui parle, et cette étincelle allume l'incendie; quelquefois c'est un prophète enthousiaste qui ne peut résister à la vérité qui le possède, et qui se produit tout à coup fort de sa mission et de son zèle. L'homme, le lieu, le moment, l'occasion n'y font rien: toujours est-il que la force des choses rend inévitable une promulgation qu'elle a préparée, et dont elle a d'avance abattu tous les obstacles.

Ainsi s'accomplit la ruine du parti de l'ancien dogme et l'avénement du nouveau. Quant au vieux dogme lui-même, il est mort depuis longtemps.

II

DE LA SORBONNE ET DES PHILOSOPHES.

(1824)[1].

Avant le XVIII[e] siècle, il y avait beaucoup plus d'ordre dans les sciences qu'à présent. Le monde intellectuel était partagé en royaumes distincts, bien délimités, qui avaient tous leurs habitudes particulières, leur langue, leurs douanes, et leurs représentants à la Sorbonne, qui était comme le congrès de cette grande fédération. Chaque science se gouvernait à sa façon, indépendante des autres et du peuple; une belle hiérarchie lui assignait son rang, conformément à sa dignité; elle avait ses formes qui la rendaient impénétrable à quiconque n'était pas initié, et l'environnaient d'une obscurité majestueuse. Grâce à ces précautions bien entendues, les savants d'une espèce n'étaient point troublés dans leurs recherches par les savants d'une autre espèce, ni contrôlés dans leurs assertions par les objections du premier venu. Les quatre facultés se respectaient mutuellement, et faisaient cause commune pour se conser-

1. Ce morceau fut en quelque sorte la déclaration de principes et le prospectus philosophique du *Globe*. Voyez ce recueil, numéro du 15 janvier 1825; tome I, page 265.

ver le monopole des idées. La tâche n'était pas difficile: le beau monde s'occupait d'autre chose, et le peuple apprenait à lire. D'ailleurs, l'esprit d'examen, qui depuis a fait tant de progrès, était alors sagement contenu et réprimé par le grand roi. La cour, la ville, les provinces, recevaient les décisions de la Sorbonne comme des oracles, et ne se mêlaient pas des motifs. C'était le bon temps, le temps de l'ordre, de la foi, du repos. L'existence d'un docteur était aussi agréable que paisible, et les chanoines de la sainte Chapelle n'étaient pas plus heureux.

Soit qu'on ne fît pas si grand cas du peuple qu'à présent, soit qu'on estimât plus haut la vérité, on ne pensait pas alors comme un noble pair de notre époque: on ne croyait pas que tout le monde eût plus d'esprit que quelques-uns; la science était regardée comme une révélation qui ne descendait que dans quelques entendements privilégiés, ou comme un dépôt sacré qui ne devait se transmettre qu'à des hommes préparés de longue main, et choisis pour le recevoir. On aurait craint de la perdre en l'éparpillant, ou de la prostituer en la livrant à la multitude. Il suffisait que le peuple fût dirigé selon les principes: on ne pensait pas qu'il pût ni qu'il dût les comprendre. Telles étaient les doctrines du grand siècle.

Mais au XVIII^e^, tout changea: les audacieuses tentatives de Bayle, l'incursion de Pascal sur le territoire de la théologie, les plaisanteries de Molière en médecine, et le goût de quelques jésuites pour la popularité, avaient donné le mauvais exemple de faire intervenir le public dans les délibérations de la science, et d'invoquer son jugement sur les matières les plus hautes. Cette pernicieuse semence de désordre porta son fruit. Fontenelle

vint, qui mit l'astronomie aux pieds des dames; puis Montesquieu, puis Voltaire, après lesquels tout fut perdu. Ce fut un singulier renversement d'idées, une révolution de principes bien étrange et bien complète. Auparavant, la science descendait sur le peuple des voûtes de la Sorbonne en apophthegmes approuvés et parafés par le doyen de ce vénérable sénat; aussitôt le peuple s'inclinait et croyait; son opinion n'osait faire résistance, et se laissait paisiblement régenter. Mais au XVIII^e^ siècle, un esprit d'indiscipline se répandit dans le public; le sens commun sembla prendre confiance en lui-même et se roidir contre les décisions de l'autorité légitime. On vit grandir rapidement cette puissance nouvelle, animée dans sa révolte par les flatteries de quelques écrivains. Bientôt elle passa de la résistance à l'attaque; elle était jeune, impétueuse, sans reproche; la Sorbonne, comme toutes les vieilles autorités, était chargée de péchés. On se rappelait la circulation du sang et maintes autres décisions singulières: elle fut détrônée. L'opinion publique, après avoir été si longtemps aux genoux de la science, vit la science à ses genoux, sollicitant son approbation et se soumettant à son jugement. Dès lors tout changea de forme dans la république des lettres. Le peuple, nouveau souverain, fit la loi; il imposa sa langue, brisa les barrières qui parquaient les savants en troupeaux isolés, et renversa la hiérarchie des sciences; toutes devinrent égales, toutes purent se comprendre et se contrôler, toutes durent se légitimer en prenant la livrée du sens commun. Il y eut du pédantisme à parler latin, à se servir des mots de l'école, à n'être pas intelligible pour tout le monde. Il y en eut à être un homme spécial et à ne savoir que son affaire. On vit des géomètres parler de poésie, et des poëtes de théologie; on vit des cardinaux

faire des chansons, et des abbés de romans; des femmes même écrivirent sur la physique. Chacun s'empressait ainsi de cacher la science sous les formes du bon sens, et de faire disparaître le savant sous l'homme du monde. Et à bon droit: car à qui fallait-il plaire? au peuple; qui applaudissait ou siffait? le peuple; qui distribuait les bonnets de docteur? le peuple. Il était souverain dans le monde des idées. Or, on ne voyait pas que cette souveraineté en amènerait une autre, et que le faire juge des idées, c'était le faire juge des choses; la révolution politique était au bout de la révolution littéraire, tant il y a de liaison entre penser et faire.

Une des conséquences de cet esprit nouveau, fut que l'autorité qui appartenait autrefois au corps des savants, passa dans les salons, qui devinrent les clubs de cette démocratie. Le peuple étant revêtu des fonctions de juge, il fallait bien qu'il jugeât; n'écrivant pas, il fallait qu'il se rassemblât pour discuter et prononcer oralement; c'est ce qu'il faisait dans les salons, avec une autorité sans limites et sans appel. On vit se former, autour de quelques femmes, des réunions qui n'avaient rien de commun avec l'hôtel de Rambouillet que le sexe du président. On n'y venait point pour faire de l'esprit sur les mots, mais pour faire de l'opinion sur les idées. C'étaient à la fois des assemblées législatives où l'on décidait ce qu'il fallait penser sur toutes choses, et des jurys spéciaux devant lesquels les savants et les littérateurs de toute espèce venaient lire leurs ouvrages et se faire juger. Les membres, il est vrai, n'en étaient point nommés par le peuple; mais ils étaient, par leur notabilité, comme ses représentants naturels, et formaient un véritable gouvernement émané de lui, qui exploitait en son nom l'autorité conquise sur la Sorbonne discréditée.

Il ne manquait plus au peuple, pour compléter l'organisation de sa souveraineté, qu'un journal qui publiât ses opinions et ses volontés. Les philosophes naquirent de ce besoin: espèce d'écrivains toute nouvelle et inconnue auparavant. Au XVII^e^ siècle il n'y avait que des savants, parce qu'il n'y avait sur chaque branche des connaissances humaines qu'une seule opinion, celle des hommes spéciaux qui la cultivaient. En théologie, il n'y avait qu'un avis, celui des théologiens; il en était de même en médecine, en jurisprudence, en métaphysique. Le peuple n'était là que pour écouter, et profiter des belles choses qu'on lui apprenait. Mais au XVIII^e^ siècle, quand il lui prit fantaisie de comprendre avant de croire, et d'examiner avant d'applaudir, il eut aussi son avis: ce qui en fit deux, celui des savants et le sien, les savants proposant ce qu'il fallait penser, et le peuple acceptant ou rejetant comme un juge. Dès lors, il y eut aussi deux classes d'écrivains: l'une inférieure, celle des savants, parce qu'elle était jugée; l'autre supérieure, parce qu'elle jugeait, celle des critiques ou des philosophes qui se chargèrent de rédiger l'opinion du peuple souverain et d'imprimer ses arrêts. Les philosophes furent le pouvoir exécutif de cette démocratie littéraire, comme la Sorbonne l'avait été de l'aristocratie scientifique du dernier siècle. Comme elle, ils régnèrent en maîtres absolus. Une épigramme ou une lettre flatteuse de Voltaire décidait de la chute ou du succès d'un ouvrage.

Tels furent ces deux régimes célèbres, dont l'un avait pour principe la supériorité des hommes spéciaux sur le peuple, l'autre celle du peuple sur les hommes spéciaux en matière de vérité. Si c'en était fait de ces deux régimes, peut-être chercherions-nous à montrer à nos lecteurs ce qu'ils avaient chacun de bon et de mauvais,

et ferions-nous voir que dans le monde intellectuel, aussi bien que dans le monde politique, il y a des inconvénients à ce que le peuple soit tout, comme il y en a à ce qu'il ne soit rien. Mais fort heureusement nous nous trouvons dispensés de pousser jusque-là notre rôle d'historien. Nous vivons dans un si bon temps, que nous avons l'avantage de connaître personnellement et la Sorbonne et la philosophie. Après avoir régné tout seuls l'un après l'autre, et montré ce qu'ils savaient faire, ces deux régimes semblent s'être donné rendez-vous au commencement du XIXe siècle, pour se reprocher mutuellement leurs défauts et se flétrir aux yeux de l'avenir; et, comme en accusant son adversaire, ni l'un ni l'autre n'oublie de chanter ses propres louanges, il suffit de les écouter pour apprendre tout le bien et tout le mal qu'on peut en savoir.

Or, assurément, nous ne nous flattons pas de représenter l'avenir; mais, si nous en jugeons par la paisible indifférence avec laquelle nous contemplons ce débat, au moins n'appartenons-nous plus au passé, ni à celui du XVIIIe siècle, ni à celui du XVIIe; car c'est une chose merveilleuse à nos propres yeux que l'impartialité où nous laissent des prétentions si contraires et une querelle si animée. Le croirait-on? nous lisons avec le même sang-froid M. de Bonald et M. B. Constant; nous parcourons avec la même admiration le *Mémorial catholique* et le *Mercure;* et, malgré les excellents sermons qu'on nous prêche de part et d'autre, notre cœur n'est point touché; nous ne nous sentons aucune inclination ni pour la philosophie du XVIIIe siècle, qui prétend que le XIXe lui appartient comme un fils à sa mère, ni pour les révérends pères jésuites, qui soutiennent qu'il appartient à la Sorbonne, parce que la Sorbonne est plus ancienne,

et par conséquent plus légitime que la philosophie. Chose singulière : pendant qu'on se dispute ainsi notre possession, nous ne trouvons à regarder le combat qu'un intérêt de curiosité ; nous rions des coups que se portent nos maîtres futurs, comme si nous étions assez corrompus pour qu'il nous importât peu à qui appartenir, ou assez forts pour ne pas craindre d'être possédés.

Et en vérité, quand nous considérons la question d'un peu près, nous avons du penchant à croire que, de ces deux explications de notre indifférence, c'est la dernière qui est la bonne ; non que nous ayons grande opinion de nous-mêmes, ou que nous méprisions les deux régimes qu'on nous propose, mais parce qu'il nous semble que le temps de posséder et de dominer est passé pour eux. Sans doute la Sorbonne était une belle chose, et la philosophie une chose admirable ; mais de grâce, pourquoi ces deux belles choses sont-elles tombées ? car la Sorbonne a disparu pendant un siècle, et, si elle revient à présent, c'est une résurrection ; et d'un autre côté, si le régime exclusif de la souveraineté du peuple n'est pas encore anéanti, du moins il recule, et, pour une opinion dominante, reculer c'est mourir. Pourquoi donc, nous le répétons, ces deux belles choses ont-elles déchu ? Quand la philosophie se substitua à la Sorbonne, d'où vint sa force contre elle ? Apparemment elle ne vint pas de l'excellence de la Sorbonne ; ce fut en montrant les vices du vieux régime que le nouveau se fit accepter. Et aujourd'hui que la Sorbonne se ranime et s'efforce contre la philosophie, d'où vient que la philosophie, tombée de sa prépondérance, ne peut l'empêcher de se relever ? C'est qu'elle aussi n'était point sans inconvénients ; c'est que ces inconvénients ont paru, et l'ont abaissée au ni-

veau de la Sorbonne. Dans la lutte qui s'est engagée entre la philosophie mourante et le vieux régime renaissant, qu'entendons-nous ? Des reproches, des récriminations. Les deux partis ne savent se faire valoir qu'en s'accusant ; ils se rappellent leurs péchés, et semblent chacun n'avoir d'autres titres à la domination que les vices du parti opposé. Or, le malheur est que tous deux ont raison, et qu'ils le prouvent le mieux du monde. En les écoutant, on reste convaincu, tant ils parlent bien ; on dirait deux mauvais sujets qui se reprochent leur vie ; après les avoir entendus, on prend la résolution de ne plus se fier ni à l'un ni à l'autre.

Ce n'est donc point notre force qui nous rend imprenables à la Sorbonne et à la philosophie du XVIII^e^ siècle ; c'est la force des choses, cette force qui flétrit le passé et embellit l'avenir, qui rend impuissant tout ce qui est vieux, et puissant tout ce qui est nouveau, et qui pousse le monde en avant au lieu de le pousser en arrière. A-t-on vu beaucoup de régimes abolis reprendre vigueur et fleurir une seconde fois, beaucoup d'opinions détrônées ressaisir les esprits et recouvrer leur ascendant ? Si on l'a vu, c'est à d'immenses intervalles, quand les vices du régime renaissant, quand les côtés faibles de l'opinion renouvelée, étaient tombés dans l'oubli. Mais pour la Sorbonne, dont la philosophie raconte les défauts, mais pour la philosophie, dont la Sorbonne montre les imperfections, une telle bonne fortune nous paraît impossible. Le siècle leur échappe et veut un nouveau régime : non que ce régime nouveau doive être plus parfait, mais parce qu'il le paraîtra, tant que l'usage n'en aura pas démontré les inconvénients. La Sorbonne et la philosophie sont comme deux mourants qui se disputent à qui vivra, ou comme ces deux voleurs de la

fable, qui se battaient à qui aurait l'âne qu'ils avaient pris ; un troisième vint qui monta dessus et s'en alla.

Que cette explication de notre indifférence soit aussi bonne qu'elle nous le paraît, ou que nous nous trompions, toujours est-il que nous sommes indifférents, et c'est un fait qu'il est bon de constater et de faire remarquer aux parties belligérantes, afin qu'elles sachent que la génération qui leur succède, et dont elles se disputent l'opinion, ne prend pas à leurs démêlés tout l'intérêt qu'elles imaginent, et, sans savoir précisément encore quelle sera sa direction, se promet bien au moins de ne pas rentrer dans leurs vieilles ornières, et de ne pas se renflammer pour leurs vieilles passions. S'il plaît ensuite aux révérends pères jésuites et aux respectables amis de la philosophie du XVIII^e^ siècle de continuer le combat, à la bonne heure : ils sont bien libres, et le spectacle ne nous ennuie pas.

Nous demanderons seulement qu'on nous laisse les droits du parterre, et qu'on nous permette quelques observations et quelques avis qui nous semblent de bon sens.

Par exemple, nous prendrons la liberté de faire remarquer aux deux partis que, s'ils veulent amener à bien le triomphe de leurs principes, il est bon qu'ils les comprennent; car qu'est-ce qu'un prédicateur qui ne sait pas sa religion? Or, à voir comment s'y prennent les grands écrivains des deux côtés pour persuader leur doctrine, il ne semble guère qu'ils l'entendent. D'où vient que MM. du *Mémorial catholique* écrivent un journal ? D'où vient que M. de Lamennais et tant d'autres partisans de l'autorité raisonnent avec le public et attestent le sens commun ? N'est-ce pas dire au peuple : « Nos adversaires soutiennent que vous êtes seul juge de

la vérité; nous soutenons que vous êtes incapable de juger, et que, quand vous vous en mêlez, vous jugez mal: c'est à vous que nous nous en rapportons; prononcez. » Est-il possible que le peuple ne rie pas à cette proposition, et qu'il puisse accepter une doctrine qui ne saurait se prouver qu'en se démentant? D'un autre côté, d'où vient que les habiles philosophes de la *Minerve* et du *Constitutionnel* accusent leurs adversaires de prêcher le peuple et de lui inspirer de mauvaises opinions? D'où vient qu'ils se fâchent de voir une partie du public céder à ces prédications? D'où vient qu'ils attestent sans cesse l'autorité des grands noms du XVIII^e^ siècle? Ne sont-ce point là autant de preuves, ou qu'ils ne comprennent point leurs propres principes, ou que ces principes ne sont point vrais : car si le peuple est souverain juge de ce qui est vrai, pourquoi dire qu'il se trompe ou qu'il est trompé? pourquoi vouloir lui imposer des jugements particuliers qui n'ont de poids que l'autorité? pourquoi décliner ses arrêts et en appeler ailleurs? C'est donc un avis charitable que nous donnons aux deux partis : qu'ils tâchent d'être conséquents, et qu'on ne les voie pas, d'un côté attester l'esprit d'examen pour prouver l'autorité, et de l'autre nier la compétence de l'opinion publique pour la défendre. Si le peuple ne doit point juger, mais croire, faites-lui des catéchismes et non des journaux; s'il est seul juge de la vérité, soumettez-vous à ses décisions.

Après la conséquence, ce que nous souhaitons le plus sincèrement aux deux partis, c'est la justice. Nous ne leur demandons point cette bonne foi qui consiste à donner raison à son adversaire quand il a raison, ou à reconnaître son propre tort quand on a tort : ce serait se montrer trop exigeant; mais tout simplement cette jus-

tice qui respecte les personnes en combattant les opinions, et ne flétrit pas l'auteur pour décréditer la doctrine. Ceci s'adresse également aux deux partis, mais plus particulièrement aux auteurs du *Mémorial catholique*, qui nous paraissent avoir pour ce genre de critique une prédilection toute particulière.

Nous conviendrons avec eux que, si l'autorité est la seule garantie de la vérité d'une assertion, la meilleure manière de prouver qu'une opinion est fausse, c'est de chercher à déconsidérer son auteur. Nous avouons donc que leur méthode d'attaquer la vie d'un philosophe, au lieu de discuter ses principes, est tout à fait conséquente. Mais puisque enfin ces estimables écrivains vivent sur une inconséquence qui est leur journal, ils pourraient peut-être, en faveur de la justice, s'en permettre une autre bien moins grave, et sur laquelle, j'en suis sûr, le public ne leur chercherait point querelle : ce serait de respecter un peu la personne de leurs adversaires; car depuis que Pascal a écrit, on convient assez généralement que, s'il est bien de faire triompher sa cause, il est mal de le faire par d'injustes moyens.

Encore si c'était par la haine des mauvaises actions qu'on attaquât les personnes, on concevrait ce zèle dans des prédicateurs de morale; mais on n'en veut aux hommes que parce qu'on en veut aux opinions, ce qui est beaucoup moins désintéressé et beaucoup moins édifiant. Est-ce donc un si grand crime d'avoir pensé d'une manière plutôt que d'une autre, qu'on doive être mis hors la loi de la justice quand on l'a commis? Nous voudrions de grand cœur que ceux qui prodiguent ainsi la haine et la proscription contre la cendre des morts et la personne des vivants à propos d'opinions, réfléchissent un peu sur la manière dont une opinion s'adopte, et

cherchassent avec un peu plus d'exactitude jusqu'à quel point celui qui l'embrasse est responsable de l'avoir embrassée. Nous croyons qu'en dégageant cet examen de toute considération passionnée, on arriverait bien vite à voir tout ce qu'a d'absurde et d'injuste l'intolérance.

Y a-t-il, par exemple, quelque chose de plus ridicule que d'en vouloir aux philosophes du XVIII^e^ siècle d'avoir pensé ce qu'ils ont pensé? C'est comme si on se fâchait contre la toupie qui tourne sous le fouet de l'enfant : ce n'est pas la toupie qui est coupable, c'est l'enfant. Quand le peuple en France a su lire, pouvait-il ne pas lire? pouvait-il lire sans comprendre, et comprendre sans croire ou douter? Croire certaines choses, douter de certaines autres, n'est-ce point avoir une opinion? Et a-t-on jamais vu qu'une opinion, ridicule ou sublime, bonne ou mauvaise, manquât de représentants? Y a-t-il dans la nature morale, y a-t-il dans le monde physique, un fait plus nécessaire, plus inévitable? la toupie tourne-t-elle plus fatalement sous le fouet qui la lance? Ce n'est donc point Voltaire ni ses amis qui sont coupables, c'est leur temps; ce n'est point eux que leurs opinions compromettent, mais leur époque.

Et la preuve qu'elles ne leur appartiennent pas, c'est que, si Voltaire était né cinquante ans plus tôt, il est d'une évidence absolue qu'il n'aurait point joué le rôle qu'il a joué. Peut-être, rival de Corneille et de Racine, eût-il passé sa vie à faire des tragédies; peut-être l'aurait-on vu jésuite, docteur en Sorbonne, ou tout ce que l'on voudra; mais philosophe, point. Et pourquoi? C'est que la philosophie est le jugement du peuple, et qu'au XVII^e^ siècle le peuple croyait et ne jugeait pas. Ainsi, faute de philosophie, il ne pouvait y avoir de philosophes; faute d'opinion publique, de représentant de

l'opinion publique. Toutes les idées dont on accuse Voltaire et ses amis, Voltaire et ses amis n'auraient pu les avoir cinquante ans plus tôt; elles ne sont donc point d'eux, mais de leur époque. Luther aurait été un saint et peut-être un pape cent années plus tôt.

Est-ce à dire que rien n'est absolument vrai ni absolument faux, que les opinions sont comme les modes, belles quand on les prend, laides quand on les quitte? Nous sommes loin de le penser. Nous estimons qu'il est absolument vrai que deux et deux font quatre, et absolument faux que deux et deux font cinq; mais nous pensons aussi que jamais siècle n'a cru ni ne croira que deux et deux font cinq; nous pensons que jamais le faux ne peut devenir l'opinion d'une époque. Ce n'est point de la vérité à l'erreur et de l'erreur à la vérité que voyage l'esprit humain, mais d'une vérité à une autre, ou, pour mieux dire, d'une face de la vérité à une autre face. Si un siècle possédait toute la vérité, toute la beauté, toute la justice, la science, l'art et la morale seraient éternellement fixés, et le monde ne changerait plus d'opinion. Ce qui fait que l'on admire Shakspeare après avoir admiré Racine, c'est que Racine est beau d'une façon et Shakspeare d'une autre. Ce qui fait que tantôt les vertus publiques sont sacrifiées aux vertus privées et tantôt les vertus privées aux vertus publiques, c'est que ni les unes ni les autres ne sont toute la vertu. Si les hommes spéciaux ont régenté le public pendant un temps, et si, à son tour, l'opinion publique a prévalu sur celle des savants, c'est que le point de vue des savants est plus profond, s'il est plus étroit; c'est que le point de vue du peuple est plus étendu, s'il est plus superficiel. Le jour où ce qu'il y avait d'étroit, d'exclusif et de routinier dans la science de la Sorbonne s'est trop fait sentir, on en a

appelé au sens commun, plus large, plus libre, plus complet; tout comme, aujourd'hui que ce qu'il y a de superficiel, de léger et de sceptique dans le sens commun se fait sentir, on commence à s'en lasser et à vouloir autre chose.

Il n'y a dans un siècle que les débris du siècle passé qui s'opposent au torrent, mais toujours sans succès; après eux, l'unité d'opinion s'établit, et n'est plus troublée que quand cette opinion commence à vieillir, et que déjà se lèvent et commencent à parler les avant-coureurs de la suivante. Ainsi, au commencement et à la fin, le dissentiment est possible et même nécessaire; mais il n'existe pas dans le sein même de l'époque. Et quand un siècle est ainsi préoccupé d'une certaine face de la vérité, de la morale et de la beauté, comment veut-on que l'enfant de ce siècle renie les croyances, les admirations et les vertus de son temps, pour en adopter d'autres dont il ne saurait même s'aviser? De quel droit, engoué d'autres opinions, parce qu'on est d'un autre temps, lui reproche-t-on ce qu'il a pensé, aimé, admiré, et le cite-t-on devant un tribunal incompétent, pour se justifier d'un crime dont il n'est pas coupable, puisqu'il est celui de son siècle, d'un crime qui n'en est pas un, puisque, sous toutes ses faces, la vérité est adorable? Que dirait le siècle de Louis XIV, s'il pouvait renaître et juger avec ses idées nos romantiques qui le jugent d'après les leurs? Que diraient les Athéniens préoccupés de république, s'ils connaissaient nos honorables députés préoccupés de monarchie? Que penserait Brutus de nos vertus publiques, lui dont nous condamnons si fièrement la dureté paternelle? et enfin, que dirait Voltaire de M. de Lamennais, et Francklin de la *Quotidienne?*

Et puisqu'il faut tout dire, disons plus encore : les siècles ne sont pas plus coupables de leurs opinions que les hommes des opinions de leur siècle. Car pourquoi un siècle embrasse-t-il une opinion nouvelle qui lui soit propre? serait-ce par hasard qu'il trouvât bonne l'opinion du siècle précédent? n'est-ce point au contraire une nécessité de la nature humaine de croire ce qui lui paraît vrai, de rejeter ce qui lui paraît faux? Et s'il en est ainsi, quand une époque rejette l'opinion d'une époque précédente, n'est-il pas évident que c'est parce qu'elle en a reconnu, sinon la complète fausseté, au moins les imperfections et les vices? et à qui la faute si ces imperfections la frappent, sinon au siècle précédent lui-même, qui les a laissées subsister? c'est donc à lui qu'il faut s'en prendre, si ses opinions ne durent point et sont abandonnées, et non point au siècle qui les abandonne. Qu'est-ce qui a fait naître le protestantisme, sinon les abus du catholicisme? Où est la cause du régime sévère de Louis XIV, sinon dans les excès du protestantisme? D'où est sortie la liberté du XVIII^e^ siècle, sinon des inconvénients de la monarchie absolue du XVII^e^; et qui nous vaut les jésuites, sinon les philosophes?

Ainsi un siècle n'est responsable ni de ce qu'il est, ni de ce qu'il pense; un siècle sort d'un autre, une opinion d'une autre opinion. Et si l'on accuse cet autre siècle, cette autre opinion, on trouvera qu'ils sont innocents de ce qu'ils ont été, et par conséquent de ce qu'ils ont produit. En sorte que ceux qui aiment à accuser, forcés de courir de siècle en siècle après le coupable, arriveront heureusement au premier homme, qui rejettera ce qu'il a pensé sur sa propre nature, c'est-à-dire sur la nature humaine, véritable source du mal, parce qu'étant faible, elle ne saurait voir qu'une partie de la vérité, et qu'étant

orgueilleuse, elle croit et proclame toujours qu'elle a trouvé la vérité tout entière.

Ainsi l'accusation tombe faute de coupable : il n'y a personne à brûler, personne même à haïr, ce qui est fâcheux pour les bonnes âmes; il reste ou de devenir tolérant ou de continuer à être absurde. Or, dans ce dilemme embarrassant, le grand nombre prendra toujours le dernier parti, parce que la raison devant la passion est comme le sang-froid devant la mort, une chose que les plus grands caractères ont encore peine à conserver.

III

RÉFLEXIONS SUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

(1825)[1].

I

La grande différence qui sépare l'homme du reste des animaux, c'est que la condition de ceux-ci ne change pas avec les siècles, tandis que celle de l'homme est dans un mouvement perpétuel de transformation.

La condition des castors et des abeilles est aujourd'hui ce qu'elle était le lendemain de la création ; la condition de l'homme en société change tous les siècles, se modifie toutes les années, s'altère en quelque point tous les jours.

L'histoire recueille ces changements ; c'est là sa mission. Elle enregistre ce qui passe, afin que le souvenir en demeure. La philosophie de l'histoire néglige les changements eux-mêmes, et ne voit que le fait général de la mobilité humaine dont ils sont la manifestation. Elle cherche la cause et la loi de cette mobilité.

En effet, à ce mouvement qui fait de l'homme une

1. Inédit.

chose ondoyante, il y a nécessairement un principe, et, comme l'effet est spécial à l'homme, un principe qui n'agit que sur lui; ce principe, quel est-il? où faut-il le chercher?

Ce n'est point dans le théâtre sur lequel l'homme est appelé à se développer. Ce théâtre, qui est la nature, lui est commun avec les bêtes, qui ne changent point; ce théâtre, d'ailleurs, est aujourd'hui ce qu'il était hier, ce qu'il sera toujours. La mobilité humaine ne peut venir de là.

Si elle ne vient point du théâtre, elle vient donc de l'acteur. Il y a donc dans l'homme un principe de changement qui n'existe point dans la bête.

Deux mobiles influent sur la conduite de l'homme et la déterminent : les tendances de sa nature, et les idées de son intelligence sur les différents buts auxquels aspirent ces tendances.

Quand il obéit à la première de ces influences, qui est instinctive et aveugle, il agit passionnément; quand il obéit à la seconde, qui est éclairée et réfléchie, il agit raisonnablement. La première domine dans l'enfance, la seconde dans l'âge mûr et dans la vieillesse.

Les tendances de la nature humaine sont invariables comme elle; elles sont les mêmes à toutes les époques et dans tous les lieux. Les idées de l'intelligence humaine varient d'un temps à un autre temps, d'un pays à un autre pays; elles varient comme la connaissance humaine, et la connaissance humaine croît et décroît.

Si la condition des bêtes ne change point, c'est que leur conduite est exclusivement déterminée par les tendances de leur nature qui sont invariables. Si la condition de l'homme varie d'un pays à un autre pays, d'une époque à une autre époque, c'est que la conduite de

l'homme n'est pas seulement déterminée par les tendances de sa nature qui sont invariables, mais encore et principalement par les idées de son intelligence qui sont essentiellement changeantes et mobiles.

Le principe de la mobilité des choses humaines est donc dans la mobilité des idées de l'intelligence humaine.

Tous les changements qui s'opèrent dans la condition de l'homme, toutes les transformations qu'elle a subies, dérivent donc de l'intelligence et en sont l'effet; l'histoire de ces changements n'est donc, en dernière analyse, que l'histoire des idées qui se sont succédé dans l'intelligence humaine, ou, si l'on aime mieux, l'histoire du développement intellectuel de l'humanité.

II

Mais, si l'on veut y faire attention, on s'apercevra que l'histoire de ces changements est l'histoire tout entière. Car il n'y a dans ce monde que deux choses, l'immuable et le changeant; l'immuable est l'objet de la science, le changeant, celui de l'histoire; or, tout ce qui ne dérive point de la liberté humaine est immuable jusque dans le changement même, car s'il change, c'est par des lois immuables; cela seul peut n'être pas immuable, qui dépend de l'homme; car, tandis qu'on est sûr *a priori* que les forces naturelles sont soumises dans leur action à des lois constantes, on ne l'est pas encore que l'intelligence, qui est la loi de la force humaine, ait un développement régulier. Et c'est pourquoi, tandis que tous les jours les changements naturels passent du domaine de l'histoire dans celui de la science, les changements

qui sont l'œuvre de l'homme se refusent à la science, et semblent devoir rester, sinon à jamais, du moins longtemps encore, flottants et désunis dans le réservoir de l'histoire.

Si donc l'histoire a un objet propre qui ne doive pas lui échapper, c'est-à-dire s'il y a quelque chose de vraiment changeant dans ce monde, ce sont les œuvres de l'homme.

L'objet de l'histoire, dans la seule acception légitime du mot, est dans le développement de l'intelligence humaine, manifesté par les changements extérieurs qui ont été, aux différentes époques, les effets de ce développement.

Le point où ces changements sont arrivés à une certaine époque et dans un certain pays constitue la condition humaine à cette époque et dans ce pays. L'histoire de ces changements est donc l'histoire du développement de la condition humaine, comme elle est celle du développement de l'intelligence humaine.

Développement de l'intelligence humaine, changements successifs dans ses idées, effets successifs de ces changements ou développement de la condition humaine: voilà l'ordre logique.

L'histoire embrasse tous ces changements dans sa compréhension; mais elle ne procède pas de la cause à l'effet; elle suit un ordre inverse par nécessité. Les idées lui sont invisibles, les effets seuls tombent sous sa prise; ces effets sont des faits qu'elle recueille, faits de toute nature et de toute espèce d'où elle induit les idées, concluant du signe à la chose signifiée, ou de l'effet à la cause: voilà l'ordre historique.

Il n'y a donc que trois questions historiques, ou, en d'autres termes, le changeant n'offre que trois seuls

problèmes à résoudre : 1° quelle a été la forme humaine ou la forme visible de l'humanité depuis l'origine jusqu'à nos jours; 2° quelle a été l'intelligence humaine ou le développement des idées de l'humanité depuis l'origine jusqu'à nos jours; 3° correspondance de ces deux développements, ou comment du développement des idées est né le développement de la forme humaine depuis l'origine jusqu'à nos jours : voilà le champ de l'histoire.

III

La plupart des historiens se bornent aux faits, et souvent ils ne s'occupent que de la moindre partie de ces faits, laissant de côté la plus expressive. Ainsi ont écrit ceux qui, oubliant les institutions politiques et religieuses, les arts, la vie privée et l'industrie des peuples, se sont bornés à raconter la vie des rois, les batailles et les traités, l'accroissement et la décadence des empires, espèce de faits qui ne sont que les conséquences des premiers, comme ceux-ci ne sont à leur tour que les conséquences et les signes du mouvement des idées.

Les écrivains qui ont introduit l'histoire des mœurs et des institutions dans l'histoire ont fait une révolution. Ils ont passé pour avoir pénétré jusqu'à la racine du genre. On les a appelés historiens philosophes. Et cependant ils n'avaient atteint que des causes secondes. La cause de ces causes est dans le développement de l'intelligence ou la succession des idées; il faut transporter jusque-là la philosophie de l'histoire, et la gloire de notre siècle est de le comprendre.

Et le jour où l'on aura reconnu que l'intelligence humaine est soumise dans son développement à des lois

constantes, la succession des idées ne sera plus elle-même qu'une cause seconde, et la philosophie de l'histoire, changeant encore une fois d'objet, ne s'appliquera légitimement qu'à l'explication de la succession des idées par les lois nécessaires du développement intellectuel. Alors, si ce jour arrive, l'histoire périra tout entière : elle n'aura plus d'objet; la science lui aura succédé dans le domaine des modifications de l'humanité, comme elle lui a déjà succédé dans le domaine des modifications naturelles.

Tel est le chemin qu'a fait l'histoire jusqu'à ce jour : elle s'est élevée des événements aux institutions et aux mœurs, qui ne sont que des événements plus généraux; des institutions et des mœurs à la succession des idées, qui n'est elle-même qu'une série d'événements plus généraux encore. Elle a résolu ainsi le plus changeant dans le moins changeant, les effets les plus multiples et les plus grossiers dans leurs causes immédiates, qui sont elles-mêmes des effets d'autres causes plus générales. Elle n'a point encore atteint le régulier, l'immuable, le législatif. C'est pourquoi elle n'est point encore parvenue à se détruire et à se résoudre dans la science. Elle y tend aujourd'hui : car elle aspire à trouver la loi de la succession des idées, encouragée qu'elle est par la découverte des lois de la succession des phénomènes naturels. Y arrivera-t-elle? peut-être. Mais on peut prédire que, si cette grande conquête lui est réservée, elle n'est point prochaine, car les degrés du sanctuaire sont encore impraticables. La succession des idées, cause immédiate de la succession des institutions, des religions, des mœurs, est bien loin d'être déterminée : que dis-je? connaissons-nous suffisamment les institutions, les

religions et les mœurs des différentes époques et des différents pays? connaissons-nous même assez les événements qui en ont été les effets, et qui seuls peuvent nous les révéler? et sans toutes ces connaissances qui s'engendrent l'une l'autre, comment pouvons-nous aspirer à la découverte de la loi des idées, qui, si elle existe, doit en être le résumé et l'expression générale?

C'est donc sur les degrés successifs, qui doivent et peuvent seuls conduire à la science de ce qui n'est jusqu'ici qu'historique, que doivent se concentrer les efforts des historiens, et par-dessus tout sur le développement des idées, la partie la moins approfondie jusqu'à présent, parce qu'elle touche encore à son berceau, quand les deux autres, qui devaient venir avant elle, ont acquis plus ou moins les caractères de la maturité.

IV

Le développement de l'intelligence humaine est double dans l'humanité tout entière, comme dans une société humaine considérée isolément, comme dans un individu humain pris à part : il est spontané et réfléchi.

Faites qu'un individu ne cherche jamais à acquérir des idées, ni à éclaircir celles qu'il a, ni à s'en rendre compte; cet individu, doué d'une intelligence qui, sans qu'il le veuille, a conscience de ce qui se passe en lui et autour de lui, recevra, sans le chercher, des idées de lui-même et des choses extérieures, combinera ces idées, jugera, raisonnera, tirera des inductions, se formera des croyances et des principes, le tout sans se douter de ce qu'il fait, et sans chercher à le faire;

le mouvement naturel de son intelligence va sans lui ; ses besoins ajoutent continuellement, et sans qu'il y songe, à l'énergie de ce mouvement ; ils le dirigent à son insu ; et du sein de ce développement spontané sort une série d'idées qui déterminent sa conduite et qui constitueront sa condition.

Ainsi se développe naturellement une société, dont l'intelligence généralisée marche toujours spontanément. Sans dessein et sans but, sans recherches et sans méthode, une somme d'idées lui est acquise, en vertu de laquelle elle se fait telle ou telle religion, tel ou tel gouvernement, telles ou telles mœurs, telle ou telle industrie. Et de ces institutions, de ces mœurs, de cette industrie, enfants naturels de ses idées, naissent à leur tour sa prospérité ou sa misère, sa force ou sa faiblesse, ses succès ou ses défaites à la guerre, la nature de ses alliances et de ses traités, son commerce, la condition des sujets et des rois, en un mot, tous les événements de détail dont son histoire se compose.

Ce qui arrive chez un individu et dans une société, doit arriver dans l'ensemble des sociétés ou dans l'humanité, qui, considérée en masse, se développe aussi sans le savoir et sans le vouloir. Le jour où le philosophe pourra embrasser une assez longue série de siècles, il la verra changeant d'idées comme un peuple et comme un homme, et produisant à des intervalles immenses des événements généraux qui seront le résultat et l'expression de ces changements.

Entre l'individu, la société et l'humanité, il n'y a que l'échelle du développement qui diffère. Le développement est également spontané et continuel dans les trois cas ; mais il s'opère plus ou moins rapidement. Les révolutions d'idées ne sont séparées que par quelques an-

nées dans la vie de l'homme ; il faut un siècle à une société pour faire un pas ; il en faut cent à l'humanité. C'est que les révolutions humaines se composent de révolutions sociales, et chacune de celles-ci de révolutions individuelles. Or, pour qu'une même révolution d'idées soit devenue commune à la masse des membres d'une société, il faut laisser à la force des choses le loisir d'amener au même point, par des routes de diverses directions et de longueurs inégales, l'intelligence de chaque individu ; et, pour qu'une révolution de même nature s'étende à toutes les sociétés, il faut aussi que chaque société y arrive à sa manière et selon sa force. Telle est la longueur d'une pareille opération, que l'harmonie intellectuelle de toutes les sociétés de notre globe étroit est un phénomène encore attendu et qui ne promet pas de se produire prochainement. Ce résultat avait été promis au christianisme ; il conserve la prétention de le produire, et c'est vers ce but que tendent les sociétés bibliques.

Tel est le développement spontané de l'intelligence humaine : fait incontestable dans l'homme, la société et l'humanité ; fait qui produit tous les autres et mène les individus, les empires et le monde.

V

Mais, tandis que dans la plupart des hommes l'intelligence ne se développe que de cette manière sourde et involontaire, chez quelques-uns un autre développement libre et senti prend naissance, et, dès qu'il est né, ne périt plus. C'est le développement réfléchi ou philosophique.

En effet, les facultés de l'homme ne sont pas des puissances indépendantes sur lesquelles il n'ait aucune prise et qu'il soit condamné à laisser aller où elles veulent et comme elles veulent. Il a reçu le pouvoir de s'en emparer et de s'en servir comme un habile mécanicien s'empare et se sert du feu, de l'eau, de la vapeur, et des autres forces naturelles.

Cet empire qui lui a été donné sur ses facultés en général, il l'a sur son intelligence en particulier ; il peut l'arracher à son mouvement naturel, et la diriger à la recherche des vérités qui l'intéressent, à l'examen des questions qui le préoccupent.

Or, quand il le fait, il arrive deux choses : la première, que toutes les forces de l'intelligence, au lieu de se disperser et de se répandre dans diverses directions, se concentrent sur un seul point ; la seconde, que l'intelligence, retenue sur ce point, y reste plus longtemps attachée. Cette concentration d'une part, et cette persistance de l'autre, constituent l'état d'attention ; et l'intelligence attentive est infiniment plus puissante que quand elle ne l'est pas.

Lors donc que la volonté impose à l'intelligence ce mode de développement, l'intelligence devient plus lucide, et, devenant plus lucide, découvre plus vite la vérité.

Il n'est point d'intelligence humaine qui reste entièrement étrangère à ce mode de développement. Mais bien qu'il se substitue par intervalle chez tous les hommes au développement spontané, il ne devient habituel, et, par conséquent, ne produit de grands effets que chez quelques-uns. Ceux-là se distinguent de la foule : au lieu d'attendre la vérité, ils la poursuivent ; au lieu de la rencontrer, ils la trouvent ; ceux-là sont les philosophes.

C'est par eux qu'au sein du développement naturel et fondamental de l'intelligence humaine, qui est spontané, s'en produit et s'en opère un autre qui est volontaire, le développement philosophique et réfléchi.

L'intelligence humaine est toujours entraînée en avant par ce double mouvement, spontané chez les masses qui ne cherchent pas la vérité, volontaire chez les philosophes qui la cherchent.

Or, de ces deux mouvements, le mouvement volontaire et réfléchi doit nécessairement devancer l'autre dans la route commune; c'est-à-dire que les philosophes qui cherchent la vérité, doivent la découvrir plus tôt que les masses qui ne la cherchent pas.

De là tout le mécanisme du développement de l'intelligence humaine, et la fonction de chacun des deux mouvements que nous venons de décrire dans ce développement.

Ces deux mouvements vont dans le même sens; ils obéissent à la même loi, qui est celle du progrès; mais, n'ayant point la même vitesse, l'un est toujours en avant, l'autre en arrière; et, comme ils agissent l'un sur l'autre, le plus vite précipite le plus lent, le plus lent retarde le plus rapide, en sorte que la vitesse du développement de l'humanité est une résultante des vitesses inégales de ces deux mouvements.

Quand les philosophes, qui marchent en avant, ont découvert la vérité, ils la proclament; et, en la proclamant, ils la font connaître aux masses qui ne l'auraient trouvée que plus tard. Ils précipitent donc le mouvement des masses. Mais la raison des masses n'accepte pas sans résistance cette nouvelle lumière. Il lui faut le temps de secouer les liens de l'habitude, il lui faut celui de comprendre ce qu'on lui annonce, il lui faut celui

qui sont l'œuvre de l'homme se refusent à la science, et semblent devoir rester, sinon à jamais, du moins longtemps encore, flottants et désunis dans le réservoir de l'histoire.

Si donc l'histoire a un objet propre qui ne doive pas lui échapper, c'est-à-dire s'il y a quelque chose de vraiment changeant dans ce monde, ce sont les œuvres de l'homme.

L'objet de l'histoire, dans la seule acception légitime du mot, est dans le développement de l'intelligence humaine, manifesté par les changements extérieurs qui ont été, aux différentes époques, les effets de ce développement.

Le point où ces changements sont arrivés à une certaine époque et dans un certain pays constitue la condition humaine à cette époque et dans ce pays. L'histoire de ces changements est donc l'histoire du développement de la condition humaine, comme elle est celle du développement de l'intelligence humaine.

Développement de l'intelligence humaine, changements successifs dans ses idées, effets successifs de ces changements ou développement de la condition humaine: voilà l'ordre logique.

L'histoire embrasse tous ces changements dans sa compréhension; mais elle ne procède pas de la cause à l'effet; elle suit un ordre inverse par nécessité. Les idées lui sont invisibles, les effets seuls tombent sous sa prise; ces effets sont des faits qu'elle recueille, faits de toute nature et de toute espèce d'où elle induit les idées, concluant du signe à la chose signifiée, ou de l'effet à la cause: voilà l'ordre historique.

Il n'y a donc que trois questions historiques, ou, en d'autres termes, le changeant n'offre que trois seuls

duiraient plus lentement. Ils les précipitent, et c'est pour cela qu'ils ont l'air de les faire. On a raison de les appeler des révolutionnaires perpétuels ; mais c'est un titre qu'ils ne méritent pas exclusivement ; il convient aux masses comme à eux, parce que, comme eux, les masses sont intelligentes, et que la loi de l'intelligence est d'avancer, et, par conséquent, de changer. C'est elle seule, en ce monde, qui est révolutionnaire, ou plutôt Dieu qui l'a faite.

Ce mouvement de l'intelligence, par lequel marche l'humanité, est un de ceux dont la vitesse s'accroît en allant. En effet, à mesure que la civilisation avance, la succession des idées devient plus rapide ; sa vitesse est toujours en raison directe des lumières acquises, et il est aisé d'en comprendre la raison. D'une part, il y a plus de philosophes, et ils trouvent plus vite, parce que ce qui est trouvé aide à découvrir ce qui ne l'est pas ; de l'autre, les masses, plus éclairées, comprennent plus facilement. L'enseignement est donc abrégé comme l'invention ; sans compter que les moyens de communication sont plus nombreux et plus prompts. Ainsi tout s'abrége à mesure que les lumières sont plus grandes et plus répandues : et le règne de chaque système d'idées, et l'opération par laquelle l'intelligence passe d'un système d'idées à un autre.

VI

Pour juger la grande question de la fatalité des événements de l'histoire, il faut faire attention aux deux éléments qui interviennent dans la détermination de la conduite de l'homme, et, par conséquent, dans la production de tout événement humain.

ience, et
ns long-
rvoir de

oive pas
de vrai-
avres de

égitime
nce hu-
qui ont
eloppe-

ne cer-
condi-
'histoire

ppement
du déve-

change-
fs de ces
humaine:

dans sa
la cause
. Les idée
sa pen
de tou

opinion sur ce qui est le meilleur, le plus vrai et le plus beau, doivent, dans une circonstance sociale donnée, arriver à une même conclusion sur ce qui doit être fait. Mais tous n'ayant pas les mêmes passions parce qu'elles varient d'un individu à un autre, l'action de ces passions doit, par cette opposition même, se neutraliser. L'influence des idées, sur lesquelles tous s'accordent, doit donc nécessairement l'emporter sur celle des passions qui, loin de s'accorder, se contrarient. D'où il résulte que la conduite d'un peuple est beaucoup plus conséquente à ses idées que celle d'un homme, et qu'étant données ses idées, il est beaucoup plus aisé de la calculer et de la prévoir.

Cela est d'autant plus vrai que l'opinion publique a plus de part dans la direction des affaires d'un peuple, et d'autant moins que cette direction dépend davantage de la volonté de quelques hommes. Donc, dans l'histoire d'un peuple, le nombre des événements produits par les passions individuelles, et qui ne sont pas la conséquence de ses idées, est en raison inverse de l'ascendant de l'opinion publique sur la direction des affaires. Et c'est pour cela que la conduite des gouvernements despotiques est bien plus difficile à calculer que celle des gouvernements représentatifs, et celle des petits États, toutes choses égales d'ailleurs, que celle des grands.

Mais, dans toutes les hypothèses, cette influence des passions individuelles ne peut atteindre que les événements d'une importance secondaire et passagère; les grands lui échappent toujours, parce que rien de grand, rien de durable ne peut se produire chez un peuple, quel que soit son gouvernement, que par la force et avec l'appui des croyances de ce peuple. Tout ce que les passions individuelles peuvent tenter et accomplir contra-

dictoirement à ces croyances est aussitôt emporté. Il ne dépend d'aucun despote, d'aucun favori, d'aucun homme de génie de faire abstraction de ces croyances dans ses entreprises et ses institutions; il y a plus, on n'est despote heureux, on n'est grand homme d'État qu'en y obéissant. En définitive, la passion n'agit qu'à la surface de l'histoire des peuples, le fond appartient aux idées; il en est l'effet logique et l'expression pure. Elles se traduisent fatalement dans les institutions politiques, religieuses, civiles, militaires et domestiques d'une nation; et ces institutions, à leur tour, déterminent fatalement toutes les grandes circonstances de son histoire, qui décident elles-mêmes de sa destinée.

D'où l'on voit que, s'il est faux d'expliquer tout en histoire par le développement fatal des idées, il l'est encore bien plus d'expliquer tout par les caractères et les passions individuels.

De ces deux systèmes, le dernier a été celui des historiens de l'antiquité; le premier paraît devenir de plus en plus celui des historiens modernes. Ceux-là expliquaient tout par les passions et les intérêts, le génie ou l'incapacité des hommes; ceux-ci essayent de tout ramener à la loi des idées, jusqu'aux événements qui ont évidemment le plus dépendu du hasard des individus et du caprice des circonstances. Entre ces deux excès qui rendent l'histoire ancienne si dramatique et l'histoire moderne si logique, se rencontre la vérité.

Du reste, l'explication de l'histoire par les hommes devait être celle de l'antiquité. Parmi les causes historiques, les passions de ceux qui gouvernent, leur habileté ou leur impéritie, sont les plus apparentes; c'étaient celles-là que devait saisir l'histoire naissante dans son enfantine curiosité.

D'ailleurs, cette explication était moins fausse dans l'antiquité qu'elle ne le serait de nos jours : les hommes alors avaient réellement plus de part dans les événements. D'un côté, les idées ont moins d'empire sur les sociétés moins éclairées; de l'autre, il y a plus de chances de triomphe pour la passion dans des sociétés plus petites. Un homme pouvait communiquer ses passions à toute la république athénienne du haut de la tribune, et il le pouvait instantanément; avec dix fois plus de génie et cent fois plus de temps, nul ne pourrait communiquer les siennes à toute la France. Pour passionner la France, il n'y a qu'un moyen, c'est d'abdiquer ses propres passions et d'épouser les siennes; et les passions de la France ne sont autre chose qu'une forme de ses idées. Parmi les passions, celles-là seules peuvent devenir communes à trente-deux millions d'hommes, qui descendent de l'intelligence et prennent leur source dans une croyance commune; celles qui naissent plus bas ne s'étendent pas si loin; elles restent individuelles et n'ont pas même le pouvoir de créer un parti.

L'influence des passions individuelles dans les petites républiques de l'antiquité est une des causes qui y rendaient les tendances générales plus indécises et plus lentes à se prononcer, et les révolutions d'idées plus rares. En troublant l'empire de l'intelligence, elles en ralentissaient le développement.

Le monde ayant changé, l'histoire a dû changer avec lui. L'histoire classique, l'histoire telle que l'ont écrite les historiens de l'antiquité, serait absurde de nos jours; qui veut la reproduire se condamne au pastiche. Montesquieu est l'historien légitime des temps modernes, comme Tite Live a été l'historien légitime des temps anciens.

VII

Ce que Bossuet a appelé providence, d'autres destinée, d'autres force des choses, c'est la fatalité du développement intellectuel.

Le mot de Bossuet était bon, mais non dans le sens d'une intervention actuelle de Dieu. Dieu n'intervient pas plus immédiatement dans le développement de l'humanité que dans la marche du système solaire. Et cependant il en est l'auteur. En donnant des lois à l'intelligence humaine, comme il en a donné aux astres, il a déterminé à l'avance la marche de l'humanité, comme il a fixé celle des planètes. Voilà sa providence; et cette providence est fatale pour l'humanité comme elle l'est pour les corps célestes.

Mais elle l'est d'une autre manière. Car, loin de compromettre la liberté de l'individu, elle la suppose, et n'a lieu que par elle. Toute la fatalité du développement humain résulte de cette circonstance, que, si mille hommes ont la même idée du bien, cette idée les gouvernera, en dépit de l'opposition et de la diversité de leurs passions. Or, à quel titre cela est-il vrai? A ce titre seul, qu'étant raisonnables et libres, ils ne sont point soumis à l'impulsion de la passion, mais peuvent délibérer, réfléchir, prendre le parti qui leur semblera le meilleur, et agir ensuite en conséquence. Supprimez la liberté, l'empire des idées est détruit, et à la fatalité qui gouverne l'humanité, en succède une autre qui ne lui ressemble pas, la fatalité de l'impulsion sensible, celle qui domine les animaux, et qui tient le milieu entre la

fatalité intellectuelle qui gouverne le monde moral et la fatalité mécanique qui gouverne le monde physique.

Ainsi, la fatalité qui gouverne les affaires humaines repose sur la liberté des individus humains. L'individu reste libre, et responsable parce qu'il est libre ; il a une raison pour juger, une volonté pour se résoudre, des pieds et des mains pour exécuter ; ce qu'il fait lui appartient; la gloire ou le blâme lui en reste. Les crimes demeurent et les criminels aussi ; les vertus, les dévouements subsistent, et les héros avec, et avec les héros la légitime admiration et la pieuse reconnaissance de l'humanité.

Une autre différence entre la fatalité du monde physique et celle du monde moral, c'est que la marche de l'humanité n'est pas un cercle comme celle des astres. Les astres recommencent toujours les mêmes mouvements ; l'humanité avance, ses mouvements sont progressifs, chaque révolution est un pas dans la découverte du bien et du vrai. Voilà pourquoi le monde humain se perfectionne, tandis que le monde physique ne change pas. Celui-ci remue toujours sans avancer.

Et de là sort la démonstration que le monde physique est fait pour l'homme. Il est le théâtre, nous sommes les acteurs. Les acteurs ne sont pas faits pour le théâtre, mais le théâtre pour les acteurs.

Les sciences naturelles expliquent le théâtre, les sciences philosophiques les acteurs ; c'est pourquoi les premières sont plus avancées que les secondes.

VIII

La poésie chante les sentiments de l'époque sur le bien, le beau et le vrai. Elle exprime la pensée confuse des masses d'une manière plus animée, mais non plus claire, parce qu'elle sent plus vivement cette pensée sans la comprendre davantage. La philosophie la comprend. Si la poésie comprenait, elle deviendrait la philosophie et disparaîtrait. Voilà pourquoi Pope et Voltaire sont des philosophes et non des poëtes. Voilà pourquoi la poésie est plus commune et plus belle dans les siècles peu éclairés, plus rare et plus froide dans les siècles de lumières. Voilà pourquoi dans ceux-ci elle est le privilége des ignorants.

La nature de la poésie la soumet à la loi de changer avec les sentiments populaires; autrement elle cesserait d'être vraie. Le poëte ne peut sentir les sentiments d'une autre époque; s'il les exprime, il ne fait qu'en copier l'expression: il est classique; ce qu'il produit n'est pas de la poésie, mais l'imitation d'une poésie qui n'est plus. Voilà pourquoi la mythologie n'est plus poétique; voilà pourquoi le christianisme ne l'est plus guère; voilà pourquoi la liberté le serait tant si nous la comprenions moins.

Les vrais poëtes exprimant les sentiments de leur époque, leurs ouvrages sont des monuments extrêmement précieux pour l'histoire du développement de l'humanité. Mais il faut être fort pour les interroger. Les philosophes sont plus clairs, mais moins sûrs[1]. Les

1. Voyez pourquoi, dans le morceau intitulé *La philosophie et le sens commun*.

arts étant des formes de la poésie, leurs productions sont aussi des monuments curieux. Ils expriment plus particulièrement, il est vrai, les sentiments de l'époque sur le beau; mais tout se tient dans la pensée humaine, et telle idée du beau a dû correspondre dans le développement de l'intelligence à telle idée du vrai et du bon; ces choses-là s'impliquent mutuellement. Mais, encore une fois, il faut avoir étudié profondément les lois de la nature humaine pour comprendre et interpréter sûrement de pareils témoignages.

Les vrais poëtes, les vrais artistes sont toujours de leur temps. Les philosophes en sont toujours par leur point de départ; mais, comme nous l'avons dit, leur mission est de le devancer et de préparer l'avenir. Ils partagent les sentiments de leur époque, c'est leur point de départ; ils les réfléchissent, les comprennent et les expriment, c'est leur œuvre; alors, et par eux, l'époque comprend ce qu'elle aime, ce qu'elle pense, ce qu'elle veut; alors son symbole est rédigé, et de toutes ses forces elle tend à conquérir ce qu'elle veut et ce qu'elle aime; et il est nécessaire qu'elle en vienne à bout. Elle écrase les passions qui s'y opposent, comme le rocher détaché du sommet d'une montagne les faibles arbrisseaux qui sont sur sa pente.

Là se borne l'œuvre de la plupart des philosophes. Mais quelques-uns, en très-petit nombre, vont plus avant, et envisageant non plus seulement leur époque et ses sentiments, mais l'homme et les lois de sa nature, mais l'humanité et sa marche depuis que le passé en porte témoignage, ils entrevoient plus ou moins, par delà les tendances de leur temps, la destinée et les tendances de l'humanité. A eux se révèlent, non plus seulement la forme de vérité, de beauté et de moralité à

laquelle aspire leur époque, mais la vérité, la beauté, la moralité dégagées de toutes formes, et passant de l'une à l'autre sans changer. Mais cette découverte est inutile à leurs contemporains, qui ne peuvent comprendre que ce qui est vrai, bon et beau pour eux et leur siècle.

C'est ainsi que l'histoire peut retrouver chez les nations les plus anciennes, et presque au berceau de l'humanité, des monuments de sagesse qui l'étonnent, tant elle y rencontre nettement indiquées des idées dont la découverte semble récente. Mais il ne faut pas qu'elle s'y trompe, ni qu'elle en induise rien contre la marche progressive de l'humanité. Des philosophes ont pu entrevoir depuis longtemps des vérités qui commencent à peine à devenir populaires, sans que pour cela l'antiquité nous ait devancés. Ils étaient inintelligibles à leur époque; il a fallu des siècles de progrès pour qu'ils soient devenus intelligibles à la nôtre.

Les formes absurdes, dont l'antiquité revêtit les sublimes vérités que la philosophie de nos jours prétend retrouver dans les monuments de ses religions, prouvent que, si ces vérités furent réellement comprises à cette époque par quelques hommes de génie et enseignées aux peuples, ces peuples enfants n'y entendirent rien; car ils en firent des contes ridicules, au prix desquels nos contes de fées peuvent passer pour des chefs-d'œuvre de raison et de vraisemblance.

Il est même fort à craindre que nos philosophes ne se fassent illusion et ne prêtent gratuitement leurs lumières aux prêtres des vieilles religions. Pour retrouver dans les fables orientales une doctrine profonde de cosmogonie, il faut y mettre, ce nous semble, beaucoup de bonne volonté; et, malgré tout ce que l'interprétation offre de facilité à des esprits subtils, encore est-il que

l'excès d'absurdité du texte confond souvent leurs efforts. C'est ce qui fait que l'ouvrage de Creutzer, illustré par M. Guigniaut avec une admirable patience, est parfois si complétement inintelligible.

Les Allemands, qui travaillent avec tant d'ardeur à décorer l'enfance de l'humanité des conquêtes de sa maturité, nous semblent porter en toutes choses plus de génie que de bon sens.

Quoi qu'il en soit, de tout temps il a été possible à la réflexion de s'élever bien au-dessus des lumières de l'époque et de dégager plus ou moins la vérité de ses formes passagères. Mais encore, le temps est-il pour quelque chose dans ce dégagement. Les sages qui de loin en loin ont suivi cette route ignorée du vulgaire ne sont pas tous parvenus au même point; les derniers, s'élançant pour ainsi dire d'un poste plus avancé, sont allés plus avant; en sorte qu'ici même la marche progressive de l'esprit humain se fait sentir.

Quelques poëtes ont eu le sentiment obscur de cette vérité, de cette beauté, de cette moralité pure, dégagée de toute forme. Ils l'ont chantée dans des hymnes d'une mysticité sublime, mais inintelligibles au grand nombre, comme l'objet même de leur enthousiasme. La difficulté de cette sorte de poésie est de trouver des formes pour exprimer une chose qui n'en a point. Il y a des images pour rendre la vérité païenne; il y en a pour rendre la vérité chrétienne; il n'y en a point pour rendre la vérité pure. De là vient que la poésie mystique, de loin en loin sublime par bonheur, est habituellement, sauf pour les initiés, ridicule par nature.

IV

BOSSUET, VICO, HERDER.

(1827)[1].

Le discours sur l'histoire universelle de Bossuet parut en 1681; c'est le premier ouvrage où l'on ait cherché les lois selon lesquelles l'humanité s'est développée. L'ouvrage de Vico, qui parut en 1725, est le second. Bossuet avait trouvé dans la Bible la solution du problème; Vico la chercha dans l'histoire. Si donc Bossuet eut la gloire de poser la question, Vico eut celle de la débattre le premier d'une manière philosophique. On trouve également dans ces deux ouvrages la grandeur d'esprit du XVII^e^ siècle; mais cette grandeur a rencontré dans Bossuet un génie puissant et facile qui la déploie avec aisance et majesté; elle s'allie dans Vico avec les formes pénibles et les habitudes incultes d'un jurisconsulte et d'un érudit; c'est une grande lumière au milieu d'un nuage; elle y demeure ensevelie et ne se manifeste que par des éclairs. Du reste, la pensée de Bossuet se prêtait mieux à la beauté de la forme que celle de Vico. De la hauteur de son point de vue, Bossuet explique l'histoire comme

1. *Globe*, 17 mai 1827; tome V, page 99.

s'il l'avait faite. Convaincu des desseins qu'il prête à la Providence, les événements ne sont à ses yeux que les moyens dont elle s'est servie pour les accomplir: il ne lui reste qu'à le faire voir, ce qui n'est jamais bien difficile quand on a le dénoûment pour soi et le mystère de la pensée de Dieu pour complice. De là une exposition rapide où tout s'enchaîne, s'ordonne, se concentre comme dans une épopée. Vico, qui ne cherchait la loi des événements que dans les événements eux-mêmes, n'avait pas si beau jeu. Sans avoir la lucidité d'esprit de Montesquieu, il avait à surmonter toutes les difficultés de son point de vue, et sa tâche était infiniment plus vaste. Montesquieu ne cherchait que l'esprit des institutions; Vico en cherchait la loi, et non-seulement la loi des institutions, mais la loi de toutes les autres choses qui expriment la pensée humaine, et celle de la pensée humaine elle-même, dans laquelle toutes les autres viennent se résumer. Si Vico était parvenu à déduire rigoureusement de l'histoire la solution d'une pareille question, son livre serait le plus grand monument philosophique qui fût sorti de la main d'un homme. Mais, en supposant que les éléments de cette solution existent, et qu'on puisse les trouver dans les pages déchirées de l'histoire et dans la connaissance approfondie de l'homme et de la terre qu'il habite, recueillir ces éléments et en exprimer la conséquence cherchée ne pouvait être la gloire du premier qui en conçut la pensée. Le monde physique ne change pas, il marche aujourd'hui comme il marchait hier; et cependant, après tant de travaux, nous ne connaissons encore que quelques-unes de ses lois. L'humanité au contraire est essentiellement mobile; sa loi est la loi d'une chose qui marche, et non pas d'une chose qui tourne. Pour trouver cette loi, il faut donc sa-

voir non plus seulement comment l'humanité va, mais comment elle est allée. Ainsi, tandis que l'observation du présent est le seul élément nécessaire de la science de la nature, la science de l'humanité en exige un autre, l'histoire du passé. Si donc la science de la nature est un de ces travaux qu'il n'appartient qu'à l'espèce d'accomplir, à plus forte raison en est-il de même de la science de l'humanité. La gloire de Vico est d'avoir conçu que le développement de l'humanité est soumis à une loi, et qu'il faut la chercher; par lui a commencé la philosophie de l'histoire, science nouvelle comme il la nomme, et qui est encore bien neuve après un siècle d'existence. Mais il n'a point trouvé cette loi, et ne devait point la trouver. Devant une pareille question, l'esprit le plus puissant ne pouvait produire qu'un système. Celui de Vico est une vue hardie, appuyée de quelques faits. On sent que, ne pouvant découvrir, il a deviné, et que cependant il a voulu mettre sa théorie sous la protection des faits. De là, dans son livre, une lutte continuelle de la méthode géométrique et de la méthode inductive, qui trouble sans cesse la marche de la composition; mais, dans le débrouillement pénible de son idée, il ouvre de grandes perspectives, et son ouvrage serait encore un beau monument quand bien même il n'aurait pas précédé tous les autres.

L'ouvrage de Herder, postérieur de cinquante années à celui de Vico, est un autre système sur la question. La méthode est la même. Herder, comme le philosophe napolitain, cherche *a priori* comment l'humanité a dû se développer; puis il confirme sa théorie par l'histoire. Mais il y a cette grande différence entre Herder et Vico, que celui-ci fait de l'homme un être à peu près indépendant de la nature extérieure, et qui se développe partout

de la même manière, parce que son développement n'a d'autre principe que les lois absolues de sa pensée; tandis qu'aux yeux de l'autre, l'homme est l'esclave de la nature extérieure, qui lui donne ses idées, et lui imprime dans les diverses localités des développements différents. De là vient que Vico arrive à une loi absolue de l'humanité, tandis que Herder trouve pour chaque peuple une loi particulière, qui est l'effet d'une combinaison spéciale des influences extérieures. C'est beaucoup aussi la pensée de Montesquieu. On voit que Herder et Vico représentent dans la philosophie de l'histoire les deux écoles métaphysiques du matérialisme et du spiritualisme, écoles également exclusives dans le principe et dans l'application. Herder a négligé le rôle de l'homme dans le développement de l'humanité, et Vico celui de la nature. Il est évident que le développement de l'humanité résulte tout au moins du concours de ces deux principes. Y en a-t-il un troisième, et Dieu serait-il intervenu? Ni Herder ni Vico ne repoussent cette idée, mais aussi ni l'un ni l'autre ne la font saillir; Bossuet s'était chargé de ce soin. S'emparant de la face religieuse de la question, qu'il est impossible de dérober à l'imagination de l'humanité, et faisant de l'action perpétuelle de Dieu sur les événements le principe unique de ce qui arrive, Bossuet avait bâti sur ce fondement une troisième explication de l'histoire. Ainsi commencent les sciences: chaque principe réel ou possible est à son tour évoqué et proclamé comme principe unique, avant qu'on ait même analysé les faits qu'il s'agit d'expliquer. Ces systèmes mis en présence laissent la question indécise; alors on en vient aux faits, par lesquels on aurait dû commencer; l'ère de l'observation s'ouvre, et les systèmes tombent dans un mépris qu'on

ne sait point renfermer dans de justes limites; car ces systèmes qu'on dédaigne ont révélé les différentes faces de la vérité, et l'éclectisme ne s'aperçoit pas qu'il lui fallait ces précurseurs.

Ce qui éclate dans Bossuet, dans Vico, dans Herder, c'est le mépris de l'histoire. Les faits plient comme l'herbe sous leurs pieds, prennent sous leurs mains hardies toutes les formes possibles, et justifient avec une égale complaisance les théories les plus opposées. On prendrait l'histoire pour un lâche témoin qui se laisse forcer aux dépositions les plus contradictoires, et, dans notre idolâtrie historique, nous accuserions volontiers d'immoralité les hommes qui la soumettent ainsi aux caprices de leurs vues. Mais n'oublions pas que le propre des créateurs de systèmes est d'ignorer les faits. C'est à cette condition qu'ils les défigurent. Autrement, ce leur serait une chose impossible. Connaître exactement les faits n'est pas de leur époque; c'est le propre de l'époque suivante. Bossuet et Herder ne savaient que le gros de l'histoire; ils la savaient en poëtes, et ils la traitaient poétiquement sans s'en apercevoir et sans la moindre intention de l'altérer. Si nous ne nous trompons, Vico l'avait vue de plus près; aussi l'embarrasse-t-elle davantage, et de là, selon nous, l'infériorité littéraire de sa composition. De ces trois grands ouvrages, celui de Vico est sans contredit le plus historique et le plus mal fait.

V

DU RÔLE DE LA GRÈCE DANS LE DÉVELOPPEMENT DE L'HUMANITÉ.

(1827)[1].

Unde humanitas, doctrina, religio, fruges, leges ortæ, atque in omnes terras distributæ.
CIC., pro L. Flacco, 26.

.... En contemplant ce sol hérissé de tant de montagnes, ces côtes si profondément découpées, ces îles semées comme des postes avancés sur la route maritime de l'Asie, involontairement notre mémoire nous a rappelé l'antique destinée de ce coin du monde et le rôle immortel qu'il a rempli dans les voies de la Providence. Ce fut là qu'il y a trente siècles, les vents et les flots apportèrent de l'Orient les germes de la civilisation. Ces germes, vingt fois fécondés par l'influence du plus beau ciel dans les plaines de l'Asie, en avaient été vingt fois arrachés. En vain de larges fleuves, un sol incomparable, et la plus heureuse température semblaient con-

1. *Globe*, 16 juin 1827; tome V, page 165.

courir pour appeler l'homme, dans ces plaines ravissantes, à la culture des arts, à la politesse des mœurs, au développement de la pensée, et à la connaissance de Dieu et de la nature. Des montagnes du Nord et des sables brûlants du Midi, s'élançaient tour à tour deux races sauvages et rivales qui, dans leurs débordements rapides, balayaient, tous les siècles, cette arène ouverte et sans défense. Ces races inépuisables s'en venaient s'amollir par détachements dans ce jardin délicieux ; mais, barbare en arrivant, chaque tribu conquérante commençait par détruire, et bientôt chassée par une autre, elle n'avait point le temps de passer de la mollesse qui adoucit les âmes à la civilisation qui les élève. Il était dans la destinée des plaines de l'Asie d'éveiller dans le cœur de l'homme l'instinct de la civilisation, mais il fallait au développement de cet instinct une sécurité qu'elles n'offraient point. Des contrées moins ouvertes que ce grand chemin des barbares furent les premières écoles de l'humanité naissante. Et toutefois, ni le désert de sable qui sépare l'Égypte de la Syrie, ni les hautes tours de la superbe Tyr, ni le rempart du Taurus, qui enveloppe l'Asie Mineure comme une muraille, n'étaient des sauvegardes suffisantes contre les sauvages agitations du centre de l'Asie. Tôt ou tard, ces trois barrières devaient tomber devant la puissance d'un de ces empires que la main des barbares élevait et renversait incessamment sur les bords de l'Euphrate. Il fallait aux semences de la civilisation un asile encore plus sûr; il leur fallait l'abri plus éloigné des rochers de la Grèce, et la protection des mers éternellement agitées qui l'entourent. Séparée de l'Asie par l'Hellespont et la longue avenue de la Thrace, couverte au nord par cette haute chaîne de montagnes qui la sépare, ainsi que l'Italie, des

plaines ouvertes de l'Europe septentrionale, environnée de tous les autres côtés par les flots, la Grèce, à toutes ces fortifications extérieures, joint l'avantage d'être construite au-dedans comme un château du moyen âge. Une muraille y succède à une muraille, une porte à une porte; c'est un labyrinthe inextricable qui garde toujours une issue et un asile pour ses défenseurs après chaque défaite, un piége et un péril pour ses ennemis après chaque victoire. Sur cette terre, éclairée par un beau soleil, baignée par des mers pittoresques, parée jusqu'à la profusion des sauvages ornements d'une végétation vigoureuse, la Providence avait jeté, pour l'élever au profit de l'humanité, une race d'hommes non moins admirablement organisés; race active, brave, d'une imagination audacieuse et poétique, amie de l'eau et des montagnes, et, par conséquent, de l'indépendance et des hasards; propre à tout, à la philosophie comme aux affaires, aux arts comme à la vertu, aux travaux de la guerre comme à ceux de la paix; race de génie qu'aucune autre n'a égalée, et dont nous laissons indignement périr sous nos yeux les déplorables restes. Si jamais peuple fut prédestiné par le ciel pour un destin spécial et mérita le nom de peuple de Dieu, ce fut celui-là. Il le fut pendant dix siècles, puisque pendant dix siècles il marcha à la tête de l'humanité, lui frayant une route immortelle; il le fut par-dessus tous ceux qui avaient été choisis auparavant et qui l'ont été après, puisque ce fut par lui et chez lui que prit définitivement racine au milieu de l'humanité cet arbre de la civilisation qui doit, à la longue, couvrir la terre de son feuillage.

Quelles journées que celles de Marathon, de Salamine et de Platée dans l'histoire de l'espèce humaine! Jusqu'alors la civilisation naissante avait toujours succombé sous la

puissance des barbares. Aux rives de l'Euphrate et du Tigre, en Syrie, en Égypte, sur les côtes fortunées de l'Asie Mineure, à toutes les époques et partout, elle avait été la plus faible. Dans ces trois journées d'éternelle mémoire, elle eut le dessus pour la première fois; pour la première fois, le nombre échoua contre l'intelligence, et la force connut un frein. Après l'obscurité qui avait été la nourrice de son enfance, il fallait à la civilisation l'indépendance pour arriver à la virilité; elle la gagna dans la guerre médique, à l'aide des rochers et des flots de la Grèce. Fécondé par le sang de ces premiers défenseurs, et désormais à l'abri du fer des barbares, le jeune arbre grandit rapidement et ranima de tous côtés ses rameaux effeuillés par l'orage. Pendant qu'au dedans la séve travaillait durant les vingt-sept années de la guerre du Péloponèse, les colonies insulaires et asiatiques, avant-postes de la métropole, relevaient la tête et florissaient à l'ombre de sa puissance respectée. D'autres croissaient pour la civilisation de l'Occident, et sur les côtes de la Sicile, et sur le rivage de cette Italie où sommeillait, encore au berceau, la future héritière de la Grèce, et où se préparait de longue main ce nouveau foyer de lumière autour duquel devaient être appelées tant de nations barbares. Ainsi se développait de tous côtés et se fortifiait peu à peu la puissance du peuple choisi. Enfin, quand son éducation fut assez avancée et qu'il eut acquis, dans la retraite des Dix mille et sous les enseignes d'Agésilas, la conscience de ses destinées, Dieu ramassa toutes ses forces dans la main d'Alexandre afin qu'il les accomplît. Après la guerre médique, l'expédition d'Alexandre est le plus grand événement dont l'histoire ait gardé le souvenir. La guerre médique avait sauvé la civilisation au berceau; l'expédition d'Alexandre

fut le premier acte de sa jeunesse. Elle fut le début de cette longue lutte de la civilisation contre la barbarie qui est le fond de l'histoire de l'humanité, parce qu'elle est le fond de sa destinée. Auparavant, la civilisation n'avait point osé entrer en lice; trop heureuse d'avoir la vie sauve et de croître indépendante dans un coin caché du monde, elle laissait l'empire à sa rivale. Elle sortit enfin de sa retraite sous l'enseigne d'Alexandre; elle mit le pied dans l'arène qu'elle n'a plus abandonnée, et dès lors la possession de la terre fut disputée. Aussi cette expédition fut quelque chose de nouveau dans le monde. Elle n'eut point les caractères des invasions barbares qui l'avaient précédée. Au lieu de vaincre par la force, Alexandre vainquit par l'art; au lieu de détruire, il fonda; au lieu d'abrutir, il éclaira. Excepté quelques colléges de prêtres qui cachaient comme un mystère le peu de science qu'ils avaient, Alexandre ne rencontra sur son chemin qu'une fastueuse barbarie : de l'or, point de vertus; des satrapes et des esclaves, point d'hommes. Partout la supériorité de la race grecque éclata dans tout ce qui est du domaine de l'âme et de la pensée; partout aussi les peuples s'élevèrent en subissant son joug. Ce fut moins une conquête qu'une mission; le général avait le génie d'un apôtre, et ses victoires avaient des lendemains où le disciple d'Aristote éclipsait le roi de Macédoine. Jusqu'alors, il n'y avait point de monde; il n'y avait que des nations isolées, ennemies, ou inconnues les unes aux autres, avec des génies, des habitudes, des directions différentes. Cyrus, comme tous les barbares, n'avait fait qu'un empire; l'expédition d'Alexandre mit en contact, mêla et jeta dans un même système toutes les nations de l'Orient. Par elle, les idées de toutes ces nations firent connaissance; elles se comprirent, se

contrôlèrent, se rallièrent au flambeau de l'esprit grec, et de cette union intellectuelle résulta le premier monde civilisé, le monde grec ou oriental, du sein duquel sortit le christianisme. Le christianisme, comme philosophie, fut le résumé populaire de tout ce que la sagesse de ce premier monde avait trouvé de vrai sur la destinée de l'homme. Les religions précédentes, filles des sens et de l'imagination, n'avaient été que des religions d'enfants et de barbares. Elles étaient toutes d'une date antérieure à la civilisation. Le christianisme fut la première religion réfléchie, la première religion d'hommes. Il fut le produit, l'expression et le couronnement du premier âge de la civilisation, et par cela même, le principe et l'âme du second. Ainsi s'accomplit le rôle immortel de la Grèce dans les destinées de l'humanité. Dès lors, la civilisation forma sur la terre un corps puissant et désormais invincible. La boule de neige était faite, il ne lui restait plus qu'à tourner sous la main du temps pour ramasser l'humanité. Une fille de la Grèce, Rome, réunissait alors sous son empire les nations de l'Occident. Quand cet empire fut grand, il se jeta sur le monde oriental; et du mélange se forma un monde plus vaste, le monde des rives de la Méditerranée, le monde méridional ou romain. Alors le Midi et le Nord se mirent en communication, le Midi civilisé et le Nord barbare; et une nouvelle agglomération se prépara. Quand on jette une brassée de bois vert sur un feu bien allumé, d'abord ce nouvel aliment semble l'étouffer ; à l'éclat pur qu'il répandait succèdent tout à coup des torrents de fumée; mais, à la fin, l'eau s'évapore, les fibres se dessèchent et s'embrasent, la flamme se fait jour, et le foyer resplendit d'une clarté nouvelle et plus puissante. C'est l'image de ce qui arriva quand les populations sauvages

du Nord vinrent se fondre dans les populations policées du Midi. L'équilibre s'établit pour ainsi dire entre la barbarie des unes et la civilisation des autres, et il en résulta une civilisation moyenne qui devint celle du mélange. A ce prix seulement, les races nouvelles pouvaient être assimilées aux races anciennes et élevées à leur niveau. Mais la barbarie est un élément inerte, au lieu que la civilisation est un principe actif. En fermentant ensemble, la civilisation devait donc peu à peu et à la longue absorber la barbarie. Cette opération chimique s'accomplit lentement durant le moyen âge, du sein duquel sortit à la fin le troisième monde civilisé, le monde européen, plus vaste que le monde romain, comme celui-ci avait été plus vaste que le monde grec. Ce troisième monde, qui est à peine achevé, a déjà commencé à en enfanter un quatrième, le monde américo-européen, qui étend ses bras en Asie par le nord et le sud, enveloppe l'Afrique, prend position dans la Nouvelle-Hollande, possède ou surveille toutes les îles de la terre, et deviendra avec le temps le monde total et définitif, le véritable monde, le monde de l'humanité. Voilà l'immense horizon que la civilisation a rempli de sa lumière, depuis le jour où elle brilla comme un faible crépuscule sur les montagnes solitaires de la Grèce. Ses premiers progrès furent lents et pénibles : il lui fallut mille ans pour sortir de son berceau; mais elle gagna des forces en avançant; et, dans les temps modernes, trois siècles lui ont suffi pour soumettre un monde. Aujourd'hui, c'est un géant qui n'a plus de rival sur la terre; les barbares fuient devant son souffle; elle n'a désormais que des conquêtes à faire, nulle part des luttes sérieuses à soutenir. Cependant, au milieu de ses prospérités, qu'a-t-elle fait de la Grèce, sa glorieuse patrie? Faut-il le

dire, et rappeler ce que nous avons vu depuis six ans ? La Grèce qui, la première, vainquit les barbares, était depuis trois siècles leur misérable esclave. Enfin, après avoir si longtemps souffert, se voyant entourée de peuples civilisés qu'elle avait droit de regarder comme ses enfants, les voyant riches et puissants, les voyant en paix entre eux et avec le monde, elle s'est soulevée pour la liberté, espérant qu'ils ne la délaisseraient pas, et que, n'ayant rien de mieux à faire, ils se souviendraient de Léonidas et de Thémistocle. Mais elle avait trop présumé. Engagée dans une lutte inégale, elle y est restée seule avec son désespoir. Pillée, brûlée, vendue, affamée, elle nous a tendu les bras; elle a demandé à être la dernière parmi nous ; elle consentait à devenir notre servante, notre esclave ; rien, durant six années, n'a pu troubler le sang-froid de nos diplomates, et il a fallu que la charité des artisans lui envoyât du pain pour se nourrir, du linge pour panser ses blessures, et quelques armes pour vendre plus chèrement son dernier soupir ! Et cependant la Grèce est en Europe, et cependant l'Europe est chrétienne, et cependant une chiquenaude de l'Europe pouvait renvoyer en Asie les maîtres indignes de la Grèce. Ah ! sans doute les rois ne savent pas l'histoire ; autrement, une compassion plus prompte aurait brisé plus tôt la ligue ministérielle qui les retenait. Mais enfin, nous sommes sortis de cette honteuse indifférence, et de meilleurs conseils ont été entendus ; la force des choses a triomphé des intrigues d'un moment, comme elle a fait toujours, et ce coin de l'Europe sera rendu à la civilisation qui en est sortie. Aussi bien la Providence ne peut-elle suspendre le vaste plan qu'elle poursuit depuis quarante siècles, par égard pour M. de Metternich et pour les jésuites qui n'entendent pas comme elle les

destinées de l'espèce humaine. Fallait-il que l'Hellespont cessât de couler, parce que l'imbécile Xercès jetait dans ses flots quelques aunes de chaînes, et frappait de verges son sein majestueux ?

VI

DE L'ÉTAT ACTUEL DE L'HUMANITÉ.

(1826)[1].

I

Parmi les peuples répandus sur la surface de la terre, il n'en est pas deux qui présentent exactement le même état de civilisation. La différence entre quelques-uns est énorme; elle est encore sensible entre ceux qui se ressemblent le plus. Toutefois, quand on envisage l'espèce humaine d'un peu haut, on la voit se diviser en quelques grandes masses, où viennent se ranger à peu d'exceptions près toutes les nations du monde. Ce sont comme autant de familles de peuples, qui ont chacune leur drapeau et leur direction particulière. Dans le sein de ces familles, il y a beaucoup d'inégalités; les nations qui les composent ne sont point aussi avancées les unes que les autres; mais toutes se suivent dans la même voie et sont entraînées par le même mouvement. Ainsi,

1. L'auteur place sous ce titre les deux premières leçons d'un cours sur la philosophie de l'histoire, fait par lui en 1826. La première a paru dans *le Globe* du 13 octobre 1827, tome VI, page 49; l'autre est inédite.

par exemple, quoiqu'il y ait loin de la civilisation de la Russie à celle de la France ou de l'Angleterre, il est facile de voir cependant que les Russes sont engagés dans le même système de civilisation que les Français et les Anglais. Ils sont derrière nous, il est vrai, mais ils nous suivent : les mêmes idées les attirent, la même lumière les dirige vers un but qui nous est commun, et autour duquel ils gravitent comme nous, quoique de plus loin. Ce sont des enfants plus jeunes d'une même famille, des élèves moins forts d'une même école de civilisation. On ne pourrait en dire autant des Turcs, bien qu'ils soient comme les Russes une nation de l'Europe. Il est évident qu'ils appartiennent à une autre civilisation que la nôtre. Malgré la puissante attraction que nous exerçons sur eux depuis qu'ils sont venus camper parmi nous, ils ne sont point entrés dans nos voies. Il y a entre eux et nous autre chose qu'entre nous et les Russes. La Russie est la dernière planète de notre système; la Turquie d'Europe appartient à un autre, et il serait aussi difficile d'entraîner les Turcs dans notre mouvement que d'empêcher les Russes de le suivre.

Si ces exemples ont fait comprendre notre idée, il paraîtra tout simple de chercher d'après cette indication les différents systèmes de civilisation dans lesquels l'espèce humaine est partagée. Or, si on retranche les tribus sauvages qui n'ont point encore été converties à un ordre de choses qu'on puisse appeler civilisé sans faire violence au langage, et qui, dans des états de barbarie plus ou moins grossiers, sont répandues çà et là sur la surface de la terre; si, dis-je, on retranche cette partie de l'espèce humaine encore étrangère à la civilisation, on verra que le reste se groupe à très-peu d'exceptions près en trois grandes familles, qui sont les nations chrétien-

nes, les nations musulmanes et les nations brahminiques. Le christianisme, le mahométisme et le brahminisme sont les trois grandes écoles, les trois grands systèmes de civilisation qui se partagent tout ce qui n'est point barbare sur la terre.

L'école musulmane occupe l'Asie occidentale, le nord et l'orient de l'Afrique, jusqu'à une profondeur inconnue. L'école brahminique possède l'Asie orientale et les grandes îles qui la bordent au levant et au sud. L'école chrétienne embrasse l'Europe et l'Amérique; elle pénètre dans l'Asie par le nord et le midi; elle a des colonies partout. Le reste de l'espèce humaine est sauvage ou ne compte pas.

Environ deux cent trente millions d'hommes sont entraînés dans le mouvement chrétien; le mahométisme en comprend à peu près cent vingt millions; le brahminisme, dans ses différentes sectes, deux cents. Cent millions de barbares forment le surplus des habitants de la terre. Ils sont tellement épars et circonvenus, que cette portion de l'humanité ne présente aucune force et n'exerce aucune influence.

Les nations mahométanes et les nations brahminiques forment deux familles tout aussi distinctes l'une de l'autre qu'elles le sont des nations chrétiennes. De même que, dans le sein de la famille chrétienne, les peuples ne sont pas tous arrivés au même point et sont divisés d'opinions sur plusieurs questions, de même dans le sein du brahminisme et du mahométisme on trouve des sectes et des degrés de civilisation différents. Mais tout comme, en dépit des différences de civilisation ou d'opinions qui les distinguent, tous les peuples de la famille chrétienne sont cependant évidemment engagés dans le même mouvement d'idées, tout de même, malgré les

sectes qui les divisent, et sous les formes diverses que les localités et d'autres causes leur ont imprimées, les nations mahométanes et les nations brahminiques ont respectivement entre elles des rapports d'opinions et d'habitudes qui les rallient à une même bannière et les font graviter vers une forme commune de civilisation. Il y a entre l'Inde, la Chine et le Japon, la même diversité et la même unité qu'entre l'Espagne, la France et l'Angleterre. Mais quand on saute de la Chine en France, ou de l'Inde en Turquie, ou de la Perse en Espagne, on sent qu'on change de monde et qu'on passe d'un système de civilisation dans un autre.

Ce sont en effet trois systèmes de civilisation qui ont fondé ces trois grandes familles de peuples et qui les séparent si profondément; et ces trois systèmes de civilisation sont, en d'autres termes, trois religions ou trois philosophies différentes, la chrétienne, la mahométane et la brahminique. Cela n'a rien de surprenant. Une véritable religion n'est autre chose qu'une solution complète des grandes questions qui intéressent l'humanité, c'est-à-dire de la destinée de l'homme, de son origine, de son avenir, de ses rapports avec Dieu et ses semblables. Or, c'est en vertu des opinions que les peuples professent sur ces questions, qu'ils se donnent un culte, des lois, un gouvernement, qu'ils adoptent certaines pensées, certaines habitudes, certaines mœurs, qu'ils aspirent à un certain ordre de choses qui est pour eux l'idéal du beau, du bien, du bon et du vrai en ce monde. Toute véritable religion entraîne donc nécessairement après soi, non-seulement un certain culte, mais une certaine organisation politique, un certain ordre civil, une certaine politique et de certaines mœurs. En un mot, toute religion enfante une civilisation tout entière, qui est à

elle comme l'effet est à sa cause, et qui tôt ou tard doit nécessairement et inévitablement se réaliser.

C'est parce que le brahminisme, le christianisme et le mahométisme sont trois religions complètes et vraiment originales, que les civilisations des peuples qui les professent sont vraiment différentes. Quelque part que vous alliez, au sein même de l'empire du mahométisme ou du brahminisme, partout où vous trouvez des chrétiens, de quelque secte qu'ils soient, et quelque grossière que soit cette secte, vous retrouvez le caractère de la civilisation européenne. Les climats, les races d'hommes ne peuvent, pas plus que les sectes, effacer cette identité profonde, quoique la surface, les formes, la couleur, si je puis parler ainsi, en soient affectées. Haïti, peuplée de noirs et placée sous la ligne, est entraînée dans notre système de civilisation. Les catholiques grecs de Russie, les protestants de Prusse, les nestoriens d'Asie, les quakers de l'Amérique et les catholiques romains de France, marchent dans les mêmes voies. C'est que les sectes d'une religion ne sont point des altérations, mais des développements et peut-être des perfectionnements de son principe; ce sont des rameaux du même tronc, nourris de la même sève, et qui doivent porter des fruits semblables; tandis que des religions distinctes, comme le christianisme et le mahométisme, sont des arbres différents qui se couvrent de feuilles, de fleurs et de fruits de natures diverses.

La différence profonde et vraie qu'il y a entre les sauvages et les peuples civilisés, c'est que ceux-là n'ont encore que des idées très-vagues sur les grandes questions qui intéressent l'humanité; en sorte que ces idées n'ont pas pu se préciser assez pour se rallier et s'organiser en système. Si la vie errante de la plupart des tribus sau-

vages est un obstacle à ce que ces solutions se précisent, parce que les loisirs et la paix, qu'amènent toujours une habitation fixe et la culture de la terre qui en est la suite, permettent des réflexions plus attentives et plus fortes, on peut dire aussi que l'absence de ces solutions précises entretient la vie errante et isolée des tribus sauvages. Si le système était trouvé, il faudrait qu'elles se fixassent pour en organiser les conséquences; ce système, plus fort que les idées vagues des peuplades voisines, attirerait celles-ci, les subjuguerait; une agglomération toujours croissante se formerait, et une nation civilisée naîtrait. Partout où on a trouvé des nations organisées, comme au Mexique et au Pérou, on a trouvé un système précis et formulé; partout, au contraire, où on a trouvé des tribus errantes et sauvages, on a trouvé en même temps des idées vagues sur Dieu et la destinée de l'homme. Les sauvages de toutes les parties du monde en sont encore, sauf très-peu d'exceptions, au fétichisme en religion; c'est-à-dire qu'ils en sont encore à chercher l'idée dont ils ont le sentiment mais non pas la conception. Tant que les Pélasges errèrent dans leurs forêts, ils appelaient leurs dieux θεοὶ, mais ne leur donnaient point de noms particuliers; c'est qu'ils n'en avaient point encore d'idées précises, et en étaient au fétichisme. Ils ne se fixèrent et ne se civilisèrent qu'autour des systèmes religieux importés de Phénicie et d'Égypte. C'est en vertu de cette attraction, qu'un système arrêté de solutions des grandes questions humaines exerce sur les hommes qui n'en ont point, que nous voyons la portion sauvage de l'humanité diminuer tous les jours, et se rallier peu à peu aux puissants systèmes des nations civilisées. Ce phénomène se produit d'une manière bien remarquable en Amérique et en Sibérie. De là les succès faciles de nos

missionnaires chez tous les peuples vraiment sauvages, et leur peu de succès chez les peuples civilisés : ils ne peuvent agir sur ceux-ci que par la supériorité de vérité du système chrétien. La supériorité de vérité est aussi une supériorité de force et donne la supériorité d'attraction. C'est aux conquêtes du christianisme que nous reconnaissons sa supériorité de vérité, comme on l'a fort bien dit, et cette supériorité de vérité lui promet la domination du monde. C'est en vertu de cette même supériorité que les conquérants de l'empire romain et ceux de l'empire chinois ont été conquis aux systèmes de civilisation des peuples qu'ils avaient subjugués.

D'après tout ce qui précède, on peut donc considérer le monde comme soumis à l'attraction de trois forces ou de trois systèmes de civilisation différents : le christianisme, le brahminisme et le mahométisme. Car, comme nous venons de le voir, les nations sauvages n'ont pas de systèmes, et n'exercent aucune attraction ; elles sont le reste de la matière première de la civilisation, et ce reste sera tôt ou tard mis en œuvre, ou, ce qui revient au même, aggloméré aux masses civilisées déjà formées. Et le fait confirme cette vue théorique. L'espèce sauvage diminue tous les jours et de deux manières : d'abord par la conversion de quelques tribus à la civilisation, et en second lieu par l'augmentation rapide de la population chez les peuples civilisés, augmentation qui, ne se produisant pas chez les sauvages où la population reste stationnaire, accroît tous les jours la supériorité relative des uns et la faiblesse relative des autres.

S'il y avait quelque part sur la terre une grande masse de peuples sauvages en contact, comme il y en avait au nord et dans le centre de l'Asie au IV^e^ siècle, on pourrait admettre la possibilité qu'un système, se produisant

tout à coup au sein de cette masse, agglomérât les peuples qui la composent, et créât tout à coup une quatrième civilisation, un quatrième centre d'attraction. Mais cette masse n'existe pas. Les populations sauvages de l'Amérique sont cernées de toutes parts, et divisées; en Asie, on sait à peine où les trouver; elles sont isolées dans les îles, faibles et déjà surveillées au centre de la Nouvelle-Hollande. Resterait donc le cœur de l'Afrique; mais tout le nord est mahométan, ainsi que la côte orientale; les Européens occupent des positions à l'occident et au sud; il est impossible que ces attractions plus fortes ne dissolvent pas à sa naissance toute agglomération qui tendrait à se former au centre de l'Afrique; sans compter que le climat, le défaut de grandes rivières vers le sud laissent assez présumer que la population de ces régions inconnues est peu considérable. On peut donc considérer les trois systèmes de civilisation existante comme les seuls qui puissent avoir de l'influence sur les destinées du monde. Ce sont donc ces systèmes qu'il faut considérer.

Quelles sont leurs forces respectives, leurs degrés de vigueur et d'attraction, et, dans la lutte qu'ils soutiennent pour s'emparer du monde, auquel la victoire restera-t-elle, si toutefois le monde doit tomber sous un seul système de civilisation? Nous confirmerons plus tard une vérité que nous avons déjà indiquée: c'est que le plus vrai est par là même le plus fort, et doit finir par absorber les deux autres, et nous chercherons, par l'histoire et l'examen, lequel est le plus vrai; mais, dans ce moment, nous ne voulons les juger qu'extérieurement, par les positions qu'ils occupent, les forces matérielles dont ils disposent, et les actes qui manifestent leur vigueur ou leur faiblesse.

Or, les faits prouvent que la civilisation chrétienne est la seule des trois qui soit douée aujourd'hui d'une vertu expansive. En effet, elle est la seule qui fasse des progrès aux dépens des autres, et qui conquière les tribus sauvages à la civilisation.

Le brahminisme n'a point ou peu de sauvages à civiliser : il règne jusqu'aux bords orientaux de l'Asie, et il touche du côté de l'occident au mahométisme et au christianisme; il est donc partout en contact avec les autres civilisations. Et comme d'ailleurs il ne fait point de colonies, les sauvages des autres pays ne le connaissent point. Il n'entrera donc point en partage de cette masse d'hommes qui restent encore à civiliser.

Le mahométisme ne fait point non plus de colonies : il reste chez lui comme le brahminisme; le temps où il conquérait les nations par le fer est passé. Or, à l'orient, vers l'Asie, au nord et à l'occident vers l'Europe, il est arrêté par les civilisations brahminique et chrétienne. Il n'est en contact avec les sauvages qu'au midi, vers le centre de l'Afrique. On ne peut savoir s'il continue de s'étendre dans cette direction, et si les conquêtes immenses qu'il a faites autrefois s'accroissent encore aujourd'hui; mais on peut affirmer avec certitude que, s'il continue de convertir à lui des tribus sauvages, c'est le simple résultat du conctact, et point du tout l'effet de sa volonté; car on ne remarque aujourd'hui dans le mahométisme aucune trace de ce prosélytisme si ardent chez les nations chrétiennes, et qu'il eut aussi autrefois. S'il lui en restait un peu, il y aurait longtemps qu'il aurait traversé l'Afrique; car avec quelle facilité n'aurait-il pas attiré dans son système des nations si grossières et si éparses, s'il eût voulu s'en donner la peine. Il suffit de voir avec quelle rapidité le prosélytisme

chrétien a fait la conquête de l'Amérique. Rien ne prouve mieux l'affaissement du système musulman et son défaut d'expansion, que la persistance des Grecs d'Europe dans le christianisme, de ces Grecs si longtemps soumis sans défense à son pouvoir absolu. Quel que soit donc l'avantage de position que le musulmanisme ait en Afrique, il n'y fait que des progrès très-lents. Mais ces progrès mêmes seront arrêtés par l'apparition du christianisme, qui, pénétrant bientôt par le commerce et les colonies dans ce continent inconnu, ira lui disputer, avec une activité bien supérieure, les tribus sauvages qu'il contient.

Si maintenant nous passons au christianisme, nous voyons qu'à l'exception des barbares de l'Afrique, qu'il est toutefois sur le point de disputer au mahométisme, il tient sous sa main tous les sauvages du reste du monde. Et d'abord, il n'y a guère d'îles un peu considérables où il n'ait pris position : les autres, il les visite sans cesse avec ses vaisseaux; peu à peu toutes les populations insulaires tomberont dans son système. En occupant les côtes de la Nouvelle-Hollande, il enveloppe d'un filet, auquel il est impossible qu'elles échappent, toutes les tribus de ce cinquième monde, les plus barbares qu'on ait encore trouvées. Il en ira là comme il en est allé en Amérique. La civilisation chrétienne, débarquée sur les côtes, a pris pied et s'est liée tout autour; puis, cette chaîne immense se resserrant, elle a pénétré dans l'intérieur, refoulant toujours vers le centre les tribus sauvages, jusqu'à ce qu'enfin, traquées de toutes parts et renfermées dans un cercle étroit, elles lui cèdent le continent. Voilà comment la civilisation chrétienne conquerra la Nouvelle-Hollande; voilà comment elle a déjà aux trois quarts conquis l'Amérique,

qui lui offre encore cependant de nombreuses populations et de vastes territoires à soumettre. Cette soumission s'accomplit de deux manières, qui prouvent également sa supériorité invincible. Les sauvages attirés à elle se convertissent et viennent se perdre dans son sein, ou bien ils lui cèdent leur terre pour se retirer dans des parties plus reculées. Cette terre, elle n'est point embarrassée de la peupler. La civilisation a cette propriété de produire d'autant plus d'hommes qu'elle a plus de place à occuper, propriété que la barbarie n'a point. Ainsi, soit qu'elle conquière des hommes et des terres, soit qu'elle ne conquière que des terres, elle se recrute toujours.

On voit donc que la masse d'hommes appartenant au système de la civilisation chrétienne, déjà supérieure à celles qui appartiennent aux deux autres, a devant elle une perspective immense d'accroissement, tant aux dépens de la partie sauvage de l'espèce humaine, qu'en vertu de sa propre fécondité. Ajoutons qu'en général les terres occupées par le mahométisme et le brahminisme ont autant d'habitants que ces deux systèmes de civilisation en comportent; aussi ne sache-t-on pas que la population y augmente; tandis que beaucoup de vastes empires chrétiens sont loin d'avoir atteint le *maximum* de population que comporte la civilisation chrétienne. L'Amérique tout entière est à une distance immense de sa population future; l'Espagne n'a pas le tiers de la population qu'elle peut nourrir sous un système semblable à celui de la France et auquel elle arrivera certainement. La population de la jeune Russie augmente de six cent mille âmes tous les ans.

Si maintenant nous considérons les conquêtes que les trois systèmes font ou paraissent devoir faire l'un sur

l'autre, nous trouverons de nouvelles preuves de la vertu expansive que la civilisation chrétienne possède exclusivement. Ni le brahminisme, ni le mahométisme ne pénètrent ni ne cherchent à pénétrer dans les possessions chrétiennes. Le christianisme et sa civilisation s'avancent de toutes parts avec ardeur, avec volonté préméditée, dans les domaines de Brahma et de Mahomet. Ils en méditent ouvertement la conquête. Les missionnaires et les sociétés bibliques ne sont institués que pour cela. Mais deux leviers bien plus puissants sont en mouvement pour arracher la vieille Asie à ses vieilles doctrines. Ces leviers sont la Russie et l'Angleterre. Tandis que la première s'apprête à chasser tôt ou tard le mahométisme de l'Europe, elle le tourne par le Caucase et s'en va tarir dans leurs sources, dans les steppes du Nord, les recrues de l'islamisme et du brahminisme. Ce qui se passe en Sibérie est une chose digne de remarque. Ce tiers de l'Asie est parcouru dans tous les sens par les sectateurs vagabonds de Brahma, restes de ces tribus formidables qui conquirent l'Asie et l'Europe. Mais çà et là, au milieu de ces pâtres et de ces chasseurs, des villes s'élèvent comme des oasis dans le désert. Dans ces villes habitées par des exilés ou des commerçants chrétiens on trouve toute la civilisation, tous les arts de l'Europe. Autour, à une certaine distance, une population sédentaire cultive la terre. Les pâtres asiatiques, attirés par ces petits centres de civilisation, où ils viennent vendre les produits de leurs troupeaux, se laissent charmer par les merveilles de notre Occident. Comme des mouches attirées par le miel, plusieurs cèdent à l'appât; ils demandent des terres, ils se fixent, et apprennent à dédaigner leur ancienne vie. Ainsi s'agglomèrent peu à peu ces populations coureuses qui n'a-

vaient pu se fixer depuis l'origine du monde ; ainsi entrent-elles dans notre mouvement de civilisation. Des colonies allemandes, s'échappant de la presse de l'Europe, vont aussi se réfugier dans ces déserts avec leurs arts et leurs sciences, et contribuent par les succès de leur agriculture et de leurs jeunes associations à précipiter les progrès de ce mouvement.

Pendant que la Russie cerne l'Asie par le nord, depuis les monts Ourals jusqu'à l'extrémité du Kamchatka, et ouvre un grand tiers de cette vaste contrée à notre civilisation, l'Angleterre l'attaque par le midi et fait pénétrer notre puissance dans le centre même du brahminisme. C'est une chose admirable et qui prouve la supériorité de la civilisation chrétienne, que la conduite de la Russie et de l'Angleterre à l'égard des Asiatiques. Loin d'attaquer leurs mœurs et leurs croyances, ils les respectent : ils ne veulent point convertir, et par cela même ils convertiront. Ils se contentent de donner à ces peuples le spectacle de notre religion, de nos institutions, de nos mœurs, de nos idées, comme s'ils avaient deviné cette grande loi de l'espèce humaine, qui la pousse à adopter ce qui est plus beau, plus grand et plus vrai. Assurément c'est par prudence et pour leur intérêt, et non par un noble calcul en faveur de la civilisation, que ces deux nations ont adopté cette méthode : la persécution du brahminisme aurait chassé les Anglais de l'Inde ; mais cette prudence, quand elle se rencontre avec la supériorité, est la meilleure voie de conversion. Sans doute les Anglais sont loin d'avoir produit aucun changement remarquable dans les croyances religieuses de l'Inde : cette vieille forteresse du brahminisme est trop bien gardée par la paresse et l'ignorance. Mais à la longue il arrivera de deux choses l'une :

ou que les croyances dans l'Inde s'affaibliront devant les lumières de la société de Calcutta, ou qu'une population européenne ou *métis*, se multipliant sur les rives du Gange, se fera faire place par les anciens habitants, et, s'étendant peu à peu, commencera une nouvelle Europe en Asie. Des deux manières notre civilisation fera des conquêtes, et, entamant le brahminisme par le sud, comme la Russie le circonvient au nord, préparera la chute de ce vieux système.

Ce qui doit hâter ces conquêtes de la civilisation chrétienne, c'est son immense supériorité de puissance. Telle est cette supériorité, qu'une de nos nations maritimes anéantirait à elle seule toutes les flottes des nations réunies des deux autres familles. Nous ne sommes pas moins supérieurs sur terre. Non-seulement, la population chrétienne étant la plus nombreuse et la seule qui ait des chances d'accroissement, nous avons, du côté du nombre, une supériorité qui grandira considérablement par la suite, mais encore partout où nos armées ont été mises en contact avec celles des nations brahminiques ou musulmanes, nous avons montré une autre supériorité bien plus importante que celle du nombre, la supériorité d'habileté, de discipline, d'armes, de génie stratégique. Cette supériorité a paru dans les champs de l'Indostan, lorsqu'on a vu une poignée d'Anglais battre et forcer à la paix les immenses armées asiatiques. Elle a paru en Egypte, dans la lutte des Français contre les Mamelucks; en Turquie et en Perse, toutes les fois que les armées russes ont lutté contre celles de ces deux empires. Telle est cette supériorité, qu'aucun homme de bon sens ne doute qu'une armée russe, anglaise ou française, ne soit en état de battre une armée turque ou chinoise trois ou quatre fois plus nombreuse, et que

quatre ou cinq vaisseaux commandés par lord Cochrane et manœuvrés par des Anglais, ne puissent, en quelques campagnes, anéantir toutes les flottes des nations musulmanes. Nous ne l'emportons pas moins par la richesse, qui est le fruit de l'industrie. Nos machines et la perfection de notre agriculture et de nos arts nous donnent le pouvoir de payer à nos gouvernements, sans nous gêner, des sommes immenses, auprès desquelles les impôts des nations musulmanes et brahminiques ne sont rien. C'est que nous produisons beaucoup, et à bon marché : ce qui nous enrichit beaucoup, et nous permet de consacrer à la chose publique de grandes sommes. L'Angleterre a dépensé seize milliards depuis trente ans; il a fallu que ses sujets les gagnassent, c'est-à-dire qu'ils produisissent assez pour les payer à leur patrie. Or ces seize milliards n'ont été qu'une faible partie de leurs bénéfices; car l'impôt n'est qu'une partie médiocre du revenu; et loin que ce don de l'Angleterre au gouvernement ait appauvri le pays, il est infiniment plus riche qu'auparavant. A quoi tout cela est-il dû, aussi bien que notre supériorité dans la guerre? A notre génie dans les sciences, aux progrès que l'intelligence humaine a faits et continue de faire tous les jours parmi nous. En effet, tout cela est le fruit de la science. Aussi voyons-nous la science, stationnaire chez les nations brahminiques, méprisée chez les nations musulmanes, honorée, cultivée, faisant des pas de géant, et gagnant des forces à mesure qu'elle avance parmi nous. Là est le secret de notre supériorité de puissance; cette supériorité de puissance n'est qu'un effet dont la supériorité d'intelligence ou de science est la cause véritable. Et comme notre supériorité de science n'est point un accident, une affaire de circonstance qui peut disparaître

d'un jour à l'autre, comme il est évident, au contraire, que plus nos idées et nos connaissances font de progrès et moins elles peuvent périr, il est évident aussi que notre supériorité de puissance n'est point une bonne fortune accidentelle, mais un fait durable, qui se perpétuera, qui s'accroîtra dans une progression constante et indéfinie. En sorte que la civilisation chrétienne porte avec elle cette supériorité, comme un de ses caractères ineffaçables.

Or, cette supériorité de puissance est une nouvelle circonstance qui semble lui promettre de plus en plus la conquête du monde.

En effet, d'abord elle la met à l'abri de toute conquête de la part des deux autres familles civilisées; elle la rend inattaquable à tous leurs efforts. En second lieu, elle les met pour ainsi dire à notre disposition, et il sera bien difficile que la volonté ne nous vienne pas de profiter de cette facilité; car il y a dans la force un besoin presque invincible de s'exercer et de se répandre. Ce besoin, qui s'use maintenant dans des guerres intestines entre les nations chrétiennes, devra chercher et trouver un autre aliment, quand ces nations cesseront de se combattre. Et tôt ou tard ce moment arrivera, parce que tôt ou tard il leur paraîtra ridicule et il cessera d'être de leur intérêt de s'entre-détruire. De même que la civilisation diminue le nombre des procès, parce qu'elle donne de l'empire à la justice et de la prépondérance à l'intérêt bien entendu, de même elle tend à éteindre les guerres entre les nations éclairées et raisonnables. Nous apercevons déjà l'aurore de cette nouvelle époque, où les nations européennes demeureront en paix, parce qu'elles sentiront combien elles perdent à la guerre, parce qu'aucune injustice suffisante n'en

fournira le prétexte. Mais alors cette force sans emploi dans l'intérieur retombera nécessairement sur le dehors. Et, bien que la conquête soit injuste en elle-même, elle entraîne, quand elle est faite par une civilisation supérieure, un très-grand bien, qui est la civilisation de la nation conquise. C'est ce qui est arrivé à l'Amérique, et ce qui arrivera à la Turquie, quand elle aura été conquise par la Russie.

II

Nous avons vu que l'espèce humaine se divise en deux portions fort inégales, les tribus barbares et les nations civilisées. Comme il n'y a pas d'exemple qu'un peuple civilisé soit retourné à l'état sauvage, tandis que l'histoire nous apprend que la plupart des peuples actuellement civilisés ont été primitivement barbares, il est certain, et nous avons admis comme une vérité incontestable, que la destinée des sauvages qui existent encore sur la surface de la terre est d'arriver à la civilisation.

Mais c'est une question de savoir si les tribus sauvages actuellement existantes se rallieront aux systèmes de civilisation établis, ou s'il y a quelque apparence qu'un nouveau système de civilisation puisse sortir quelque part du sein de la barbarie. En examinant cette question, nous avons trouvé que cette dernière supposition était tout à fait invraisemblable. La diminution progressive des peuples sauvages au profit des civilisations voisines; la faiblesse et la passivité de ces tribus isolées qu'entourent et que circonviennent de toutes parts la puissance et l'activité des nations civilisées; enfin, l'absence d'une masse de barbares assez considé-

rable et assez isolée des systèmes existants de civilisation, pour que dans son sein puisse éclore et se développer lentement un nouveau système, sont autant de raisons qui nous ont fait penser que le nombre des systèmes de civilisation était désormais fixé, et que la portion encore sauvage de l'humanité s'absorberait peu à peu dans ceux qui existent.

La destinée de la partie sauvage de l'humanité est donc attachée à la destinée de la partie civilisée. On peut regarder les hommes qui composent la première comme autant de recrues qui viendront grossir les rangs de la seconde.

La destinée de l'humanité paraît donc dépendre uniquement de l'avenir des nations actuellement civilisées, comme formant à elles seules l'humanité tout entière. Méditer sur l'avenir de ces nations, c'est donc méditer sur l'avenir du monde.

Nous avons vu que le monde civilisé, autrefois si divers et si multiple, s'était extrêmement simplifié et assimilé. En effet, malgré le grand nombre de nations qui le composent, pour ceux qui ont la vue haute, qui comptent pour rien le temps et qui ne vont point s'achopper à des différences de formes, il marche tout entier sous trois seules bannières, et dans trois seules directions; en d'autres termes, trois systèmes de civilisation se partagent actuellement l'humanité.

Or, de ces trois systèmes, l'un, le système chrétien, nous a paru exclusivement doué de cette vertu expansive qui est la vie d'une civilisation comme la végétation est celle des plantes. Lui seul, en effet, se perfectionne et s'agrandit; lui seul est animé de la double ardeur des améliorations et du prosélytisme; lui seul fait des conquêtes sur les autres; lui seul songe à reunir à lui les

barbares; lui seul les rallie en effet, et aucun autre ne se trouve en pareille position pour y réussir. Il a donc tous les signes d'une vie forte et vigoureuse. Les deux autres, au contraire, semblent frappés de mort et ont moins l'air de vivre que de languir. Ils semblent n'exister que parce qu'il faut du temps à un système mort, comme à un arbre sec, pour se décomposer. Ils ne font point de conquêtes ni l'un sur l'autre, ni sur les barbares; envahis par le système chrétien, ils semblent ne lui résister que par leur inertie; ils portent en un mot tous les caractèaes de la décadence : car une doctrine recule dès qu'elle n'avance pas, et a cessé de vivre dès qu'elle a cessé de faire des conquêtes.

En fait donc, le système chrétien est en progrès et en progrès rapide, tandis que les deux autres sont en décadence; les nations qui le composent s'unissent davantage tous les jours, et forment une masse de puissance à laquelle rien sur la terre n'est capable de résister. Il est impossible que le système chrétien soit absorbé dans l'un des deux autres; il est de fait qu'il les entame et commence à les absorber l'un et l'autre, ou du moins à réduire le territoire qu'ils occupent; il y a toutes les apparences du monde que bientôt ces conquêtes marcheront plus rapidement. On ne peut donc s'empêcher de conclure que, si le système chrétien ne périt point par des vices intérieurs, la possession de la terre lui est réservée. Cette civilisation contient donc l'avenir du monde.

Mais, de même que la civilisation chrétienne paraît devoir entraîner dans son mouvement tous les peuples de la terre, de même un petit nombre de nations paraissent entraîner dans leur la civilisation chrétienne. Ce sont celles qui sont à la tête de cette civilisation, c'est-

à-dire la France, l'Angleterre et l'Allemagne. Il est évident, en effet, que les autres nations chrétiennes aspirent et arriveront tôt ou tard à l'état de lumières, de liberté et de raison où ces trois pays sont parvenus, tandis que ces trois pays eux-mêmes tendent à un but encore inconnu et qu'aucune nation n'a atteint. A ce signe, on reconnaît les peuples les plus avancés du monde, ceux qui ouvrent le sillon et frayent la route à l'humanité.

Toutes les autres nations imitent quelque chose de plus parfait que leur condition, qu'elles voient réalisé dans la condition de quelque nation plus avancée. Les trois peuples que nous avons nommés sont les seuls qui inventent, c'est-à-dire qui cherchent leur perfectionnement non dans l'exemple de quelque nation plus éclairée, plus heureuse, mieux ordonnée, mais dans le monde des idées et de la vérité.

Ce n'est pas que ces trois nations, auxquelles, pour être juste, il faut joindre les États-Unis d'Amérique, n'aient à s'imiter encore l'une l'autre sur plusieurs points. L'Allemagne est le pays du monde où les sources de l'instruction sont le plus libéralement ouvertes et le plus sagement gouvernées; mais elle est loin de la perfection de la France, de l'Angleterre et des États-Unis. L'Angleterre ne l'est pas moins de notre ordre civil et de notre impartialité, et nous, de son esprit public, de son industrie et de quelques-unes de ses institutions; enfin, les trois nations européennes auraient beaucoup à apprendre des États-Unis en économie et en tolérance. Mais, si chacune de ces nations trouve chez les autres quelque chose à imiter, les autres, à leur tour, trouvent quelque chose à imiter en elle. Chacune est donc arrivée, sur quelque point, à l'état le plus parfait qu'on connaisse, en sorte qu'elle ne peut plus avancer qu'en in-

ventant. Toutes sont donc, en quelque chose, à la tête de la civilisation chrétienne, et c'est un privilége qu'aucune autre ne partage avec elles. C'est à ce titre qu'elles sont l'exemple des nations, et l'avant-garde de l'humanité dans la voie de la civilisation.

On peut de même observer que chacune de ces nations a, pour ainsi dire, son emploi dans l'œuvre de la civilisation, c'est-à-dire une faculté dans laquelle elle excelle, sans être néanmoins dépourvue des autres. La France est le pays du monde où les idées sont le plus avancées; il y a chez nous un bon sens dans les esprits et une clarté d'intelligence qui fait de nous la nation philosophique par excellence; aucune autre n'a tant contribué à éclairer le monde; il semble même que les idées des autres peuples ne puissent devenir populaires que quand elles ont été clarifiées, mises en ordre et prêchées par nos écrivains. Mais nous avons moins de connaissances que l'Allemagne : elle est la nation savante, comme nous sommes la nation philosophique, parce que chez elle la patience d'esprit est aussi éminente que chez nous la clarté d'intelligence. Elle amasse avec une laborieuse curiosité et embrasse avec une mémoire prodigieuse toutes les données de l'histoire et de la science; mais elle ne sait point en tirer parti pour l'utilité et le perfectionnement de l'humanité; elle ne sait point en extraire ce qu'il y a de général et d'applicable, avec cette mesure, cette justesse, cette étendue et ce tact philosophique qui nous caractérisent. Elle fournit, dans l'œuvre de la civilisation, les matériaux des idées; nous en tirons les idées; et l'Angleterre, de son côté, applique ces idées. C'est là son rôle et le point où elle excelle. Quoique nous soyons plus pratiques que les Allemands, nous le sommes beaucoup moins que les Anglais; ils nous préviennent

presque toujours quand il s'agit de tirer parti d'une découverte ou d'une vue. Chez eux, les idées sont aussitôt réalisées que conçues; elles passent rapidement des livres dans les choses. Il en est de même chez les Américains, qui sont de la même race, de la même école, et qui ont le même génie. Rien n'est plus naturel que ces différences. Les nations comme les individus ont chacune leur génie : il est tout simple qu'elles soient éminentes chacune dans la chose à laquelle son génie convient; et, comme une faculté ne se produit jamais qu'au détriment des autres, il est tout simple encore que la nation qui excelle en un point demeure plus faible sur les autres. Du reste, c'est une admirable distribution que celle que nous considérons en ce moment. Sans la science, point d'idées saines; et sans idées saines, point de pratique habile et heureuse. Et d'un autre côté, la science instruit la mémoire, mais n'éclaire pas l'esprit; les idées éclairent l'esprit, mais ne servent au bonheur que lorsqu'elles sont appliquées et réalisées. Les idées sont la science de la pratique, comme elles sont déjà la pratique de la science. Les idées sont donc à la fois plus voisines de la pratique que la science, et plus voisines de la science que la pratique. D'où il suit que la nation dont la faculté dominante est celle des idées doit être plus pratique que celle dont la faculté est la science, et plus savante que celle dont la faculté est la pratique. C'est aussi ce que nous voyons : nous sommes plus pratiques que les Allemands et plus savants que les Anglais. Cette même nation doit être en même temps celle des trois qui approche le plus de l'harmonie des trois facultés; car, placée entre la science qu'elle exploite et la pratique qu'elle éclaire, quoique moins savante que l'une de ses rivales et moins pratique que l'au-

tre, elle leur est peut-être supérieure par une réunion plus complète et un équilibre plus heureux des deux facultés extrêmes où elle n'est point éminente et de la faculté intermédiaire qui est la sienne et où elle excelle. On peut la considérer comme le pivot de la civilisation, puisqu'elle lie ensemble, par la philosophie, la science et la pratique, et que c'est par elle en quelque sorte que la nation savante et la nation pratique sont associées. Du reste, comme de loyaux collaborateurs à la même tâche, les trois peuples se partagent les fruits de leurs travaux. L'Angleterre, qui est redevable à la France d'une partie de ses idées, à l'Allemagne d'une partie de sa science, leur renvoie son industrie et son bien-être, comme la France renvoie à l'Allemagne les idées qu'elle a extraites de sa science: en sorte que, par cette admirable distribution, bien que chacune produise plus spécialement un des éléments du résultat, cependant le résultat lui-même revient à toutes et n'appartient exclusivement à aucune.

Tel est le beau spectacle que nous présente la civilisation chrétienne dans les trois nations qui la dirigent. Il existe entre elles une alliance involontaire vraiment majestueuse et sainte, car elle a pour effet le perfectionnement de l'humanité; et c'est à elles que semblent avoir été confiées par la Providence les destinées du monde.

En effet, la route des autres nations chrétiennes est toute tracée. Elles suivront les trois nations dirigeantes jusqu'au point où elles sont parvenues. Elles ont à fournir toute la carrière qui les en sépare; encore un certain nombre d'années, et elles se trouveront où nous sommes maintenant. D'où il suit qu'elles continueront comme nous aurons continué nous-mêmes; que si la voie où

nous marchons, et dont l'issue se cache à nos yeux, aboutit à un abîme, elles y tomberont après nous ; car ayant commencé comme nous, adopté notre direction, embrassé nos principes, les mêmes effets suivront les mêmes causes : notre sort sera le leur. Que si, au contraire, la destinée qui nous attend est une civilisation toujours croissante, une perfection d'idées, de connaissances, d'industrie, de grandeur et de bien-être toujours plus achevée, elles auront part comme nous à cet heureux avenir ; il sera le leur comme il aura été le nôtre : et non-seulement le leur, mais aussi celui de l'humanité tout entière, puisque l'humanité tout entière semble devoir se rallier à la civilisation chrétienne, et par conséquent partager sa destinée. Ainsi trois peuples, dans la route avancée qu'ils parcourent, traînent après eux toute l'espèce, et ces trois peuples à leur tour sont gouvernés, dirigés, conduits par une élite d'hommes dont les travaux, les pensées, les révolutions et les actes font les destinées de l'humanité. C'est ainsi que le temps et la force des choses ont tout simplifié sur cette terre, et qu'après quelques milliers d'années, le monde, d'abord si confus, si divers, si inconnu, si hostile à lui-même, s'est ramassé peu à peu et organisé de telle sorte, que le philosophe qui spécule sur son avenir peut et doit le chercher tout entier dans celui de cette civilisation dominante dont Paris, Londres et Berlin sont les foyers.

Il suit de tout ce qui précède que la question la plus grande et la plus importante que la philosophie puisse poser est celle de l'avenir de notre civilisation. Sans qu'ils le sachent, elle est pour tous les hommes une question de famille, pour tous les peuples une question nationale. Mais combien n'est-elle pas d'un intérêt plus

pressant encore et plus vif pour nous, qui sommes les enfants immédiats et les citoyens actuels de cette civilisation ! Nous avons pu nous tromper dans nos prévisions : peut-être toutes ces probabilités, qui nous ont fait voir l'espèce humaine tout entière ralliée un jour au système chrétien, ne sont-elles que des illusions. Nous concevons qu'on le suppose, et que, pour ceux qui ne savent point saisir l'unité sous les différences dans le spectacle actuel du monde, la nécessité sous les accidents dans les événements de l'histoire, et qui, pleins d'un respect superstitieux pour l'obscur avenir, n'osent point l'enchaîner d'avance aux lois d'une raison qui mourra demain, nous concevons que pour ceux-là nos spéculations ressemblent à des rêves. Mais, si les destinées de notre civilisation ne sont point celles du monde, il est certain du moins qu'elles sont les nôtres. Citoyens de la France, de l'Angleterre, de l'Allemagne et de l'Europe, nous devons songer à servir notre pays : c'est notre intérêt et notre devoir. Et comment le servir, si nous ne comprenons point sa position ? et comment la comprendre, si nous ne savons ni d'où nous venons ni où nous allons, si nous ignorons par quel enchaînement de causes ce qui nous entoure a été produit, quelles autres causes cachées nous travaillent, et quel avenir elles nous préparent ? Et cependant ces questions, qui songe à se les poser ? qui s'inquiète de les résoudre ? Ouvrons les yeux et regardons. Dans cette fourmilière politique qui s'agite autour de nous pour monter au pouvoir et gouverner nos destinées, quel est le pygmée qui n'a point la prétention de les régler et par conséquent de les connaître ? Et cependant quel est celui de ces hardis compétiteurs qui ait jamais pris une année, que dis-je ? un mois, une semaine sur ses affaires pour y réflé-

chir? Serait-ce donc que la politique est une chose si simple, qu'il suffise d'avoir atteint l'âge de raison pour la comprendre, ou que, par une grâce spéciale, elle se révèle tout à coup à ceux qui s'y consacrent? Sans doute il est une politique de ménage à laquelle suffisent les lumières du simple bon sens et l'expérience de la vie. Entouré des liens de la société, chacun sent dans son village de quel côté la chaîne le blesse, et le moindre paysan peut remonter jusqu'à la main du sous-préfet qui la tire; un degré de sagacité de plus, on arrive au préfet; et, sans être bien éclairées, vingt personnes par département peuvent atteindre la source du mal, l'indiquer et délibérer du remède. Mais ce n'est point dans de pareilles questions que gît la destinée d'un peuple, pas plus que la destinée d'un homme ne consiste à être bien nourri, chaudement vêtu et commodément logé; elles peuvent intéresser la santé du corps social et concourir à lui donner de la force; mais la santé et la force sont des moyens et ne sont pas le but. L'homme a-t-il rempli sa destinée quand il se porte bien? Les médecins eux-mêmes ne le pensent pas. L'a-t-il remplie davantage lorsqu'il a fait fortune? A ce compte les derniers jours de l'homme enrichi manqueraient de destinée, et la vie tout entière de ses enfants n'en aurait point. Non, le bon sens et le catéchisme protestent à la fois contre cette doctrine. Le but de la vie est moral, non animal; le corps est une nacelle fragile qui porte l'homme sur l'océan de la vie; le pilote doit la sauver des écueils, mais ce n'est point pour la sauver qu'il navigue; autrement il eût été absurde de quitter le port. Ne prêtons point cette absurdité à la Providence quand notre conscience l'en absout. La Providence ne fait pas de cercles vicieux, et la vie des nations n'en est pas plus un que celle des

individus. Elles non plus ne quittent point le port uniquement pour ne point périr, et n'arrivent point à l'existence seulement pour éviter de la perdre; elles aussi ont leur mission à remplir en ce monde; et pour elles aussi, par delà la science qui s'occupe de la santé du corps social, il en est une autre qui s'occupe de sa destinée. Pour administrer un pays, la première peut suffire; mais il faut posséder la seconde pour le gouverner. Et c'est précisément de celle-ci que nos hommes d'État ne s'inquiètent point. Économistes, administrateurs, légistes, nous avons de tout cela en abondance; de ces hommes-là on en forme en France à la douzaine; nous en avons des fabriques, comme de médecins; mais d'hommes politiques, mais d'hommes d'État, nous n'en avons point, et, à la manière dont vont nos affaires, on s'en aperçoit. Et comment en aurions-nous, quand les questions, dont la solution réfléchie peut seule les former, ne sont pas même posées, pas même soupçonnées de ceux qui sont assis au gouvernail; quand, au lieu de regarder à l'horizon, ils regardent à leurs pieds; quand, au lieu d'étudier l'avenir du monde, et dans cet avenir celui de l'Europe, et dans celui de l'Europe la mission de leur pays, ils ne s'inquiètent, ils ne s'occupent que des détails du ménage national? car nous en sommes venus à ce point de dégradation en politique, de ne comprendre même plus la signification du mot, et de nous imaginer que nous faisons de la politique quand nous nous occupons de nos affaires intérieures. Et qu'on ne dise pas que nous exagérons. Non-seulement nos hommes d'État se l'imaginent, mais ils agissent en conséquence. Ne craignez pas qu'ils jettent leurs regards de l'autre côté de la frontière : le dehors n'est pas leur affaire. Que leur importe le monde, l'Europe, l'humanité? Soigner la

France, organiser la France, rendre la France heureuse et florissante, n'est-ce pas là tout l'objet de la politique ; n'est-ce pas là, par conséquent, toute leur mission ? Ainsi font-ils ; et, de moitié avec les Chambres qui pensent de même, ils font et défont les règlements de l'équipage, laissant à la garde de Dieu et au bon plaisir des vents la marche du navire. Et de là, deux résultats : le premier, que les affaires intérieures vont fort mal ; car il en est de la santé d'une nation comme de celle d'un individu : le moyen de la rendre détestable, c'est de passer sa vie à s'en occuper ; le second, que la France n'agit plus au dehors, ou que, quand elle le fait, c'est toujours en vertu d'une nécessité et pour un but intérieur : deux traits caractéristiques de la politique de notre époque, et qui lui feront beaucoup d'honneur dans l'histoire ! Que dirait Richelieu, s'il revenait, et qu'il pût causer une heure avec les ministres de la France au dix-neuvième siècle ? Chose singulière ! ce serait l'homme d'État d'autrefois qui aurait des leçons à donner aux hommes d'État d'aujourd'hui ; et cela, après deux siècles écoulés, deux siècles de progrès, deux siècles de révolutions, deux siècles pendant lesquels l'humanité a fait des pas qui ont si prodigieusement élargi l'horizon politique. Car, il ne faut pas qu'on s'y trompe, la civilisation, en avançant, a élevé la mission de l'homme d'État ; l'instruction et les vues qui suffisaient jadis à un Richelieu ne suffisent plus aujourd'hui. Il ne s'agit plus aujourd'hui en politique de la balance de l'Europe, mais de l'avenir de l'humanité. Les guerres civiles de l'Europe sont finies ; la rivalité des peuples qui la composent va s'éteignant, comme s'éteignit, sous la domination d'Alexandre, la rivalité des cités grecques, et comme s'effaça, sous l'unité de la domination royale,

la diversité des provinces de la France. La Grèce devint une seule nation sous Alexandre ; et la question qui était auparavant entre Lacédémone, Athènes, la Béotie et la Macédoine, fut entre la Grèce et la Perse. Et de même l'Europe commence à n'être plus qu'une nation depuis qu'il y a une Amérique, une Asie, une Afrique. C'est de l'unité de l'Europe contre ces masses, et de la balance de ces masses entre elles que l'homme d'État doit à présent s'occuper. M. Canning avait commencé à le comprendre ; c'est là son titre de gloire et la pensée qui lui a valu d'un bout à l'autre de l'Europe les applaudissements du sens commun que cette pensée avait fait tressaillir. Les grandes idées couvent longtemps dans les esprits avant de s'y préciser : celui-là a du génie qui le premier les met en lumière. Le ministre qui, sortant le premier des idées étroites du patriotisme, conduira la politique de son pays, non vers le but usé de son agrandissement et de l'abaissement de ses voisins, mais au profit et dans le sens de l'union de l'Europe et de la civilisation du monde par l'union et les idées de l'Europe, ce ministre-là sera l'homme d'État du dix-neuvième siècle, et fera la puissance et la gloire de sa patrie, précisément parce qu'il aura abjuré le dogme du patriotisme. Mais encore une fois, vainement un ministre aurait cette idée, s'il ne savait pas ce qu'il faut savoir pour gouverner selon cette idée, c'est-à-dire s'il ne savait pas d'où vient l'humanité et où elle va, c'est-à-dire encore s'il n'avait pas une opinion arrêtée sur la loi de son développement. Connaître les intérêts respectifs, les forces et les faiblesses des différents peuples de l'Europe, ne suffit plus à la politique du dix-neuvième siècle ; les grandes lignes de la géographie du monde, les grandes masses d'hommes qui se dessinent sur sa surface, le lien spirituel qui

constitue chacune de ces masses, l'âme qui les échauffe, l'esprit et les idées qui les poussent, leurs forces matérielles, leur position, leur énergie intime, et les conséquences de toutes ces données pour l'avenir de chacune, voilà l'ordre de faits que la politique d'aujourd'hui doit considérer et embrasser; voilà quelle doit être la base de ses spéculations. Ajoutons l'histoire de toutes ces masses, qui contient et la révélation de leur avenir et celle de l'avenir de l'humanité.

Répétons-le en finissant : nous ne concevons pas que tant de gens de conscience se jettent dans les affaires politiques et poussent ou tirent le char de notre fortune dans un sens ou dans un autre, je ne dis pas seulement avant d'avoir songé à se poser ces grandes questions, mais encore avant de les avoir agitées en eux-mêmes et examinées avec la maturité convenable. Car il faut qu'ils conviennent qu'ils agissent en aveugles dans une affaire où les plus graves intérêts sont compromis. Se conduiraient-ils de la sorte, s'ils étaient chargés de décider du bonheur ou du malheur, de la ruine ou de l'élévation d'une famille ? et, par hasard, les intérêts de l'humanité, de l'Europe, de leurs pays, seraient-ils moins sacrés que ceux d'une famille, et le fait de les compromettre par légèreté et paresse de s'instruire, moins coupable et moins honteux ? Je sais que la marche de l'humanité est tracée, et que Dieu n'a pas laissé son avenir aux chances des faiblesses et des caprices de quelques hommes. Mais ce que nous ne pouvons ni empêcher ni faire, nous pouvons du moins le retarder ou le précipiter par notre mauvaise ou notre bonne conduite. La Providence n'est point sage pour nous dispenser d'être bons: elle gouverne le monde; mais, dans les larges cadres de la destinée qu'elle lui a faite, il y a

place pour la vertu et la folie des hommes, pour le dévouement des héros et l'égoïsme des lâches. Il est du devoir de tout homme de bien qui, par sa position ou sa capacité, peut influer sur les affaires de son pays, de s'en mêler; il est du devoir de tous ceux qui s'en mêlent de s'éclairer sur le sens dans lequel ils doivent diriger leurs efforts. Or, on ne peut y parvenir que par le moyen que nous avons indiqué, c'est-à-dire en cherchant où en est le pays et où il va, et en examinant, pour le découvrir, où va le monde et ce que peut le pays dans la destinée de l'humanité. Telle est notre morale politique; et voilà pourquoi la question que nous avons posée, si majestueuse pour le philosophe qui y voit l'avenir de l'humanité, si intéressante pour le citoyen obscur qui y voit celui de son pays, nous paraît infiniment importante pour l'homme qui se sent la mission d'influer sur les affaires de sa patrie et qui a résolu d'accomplir cette mission avec conscience et gravité.

Nous l'avouons, c'est surtout comme philosophe que nous nous sentons attiré à l'examen de ce grand problème. Persuadé de la vérité des conjectures que le tableau du monde nous a inspirées sur l'avenir de la civilisation chrétienne, voyant dans la destinée de cette civilisation celle de l'espèce humaine, cet intérêt l'emporte dans notre esprit sur tous les autres, d'autant mieux que, loin de les exclure, il les embrasse et les comprend tous. Nous avons été conduit à cette recherche par un autre intérêt encore, qui se rattache plus spécialement à nos études philosophiques. C'est le désir de provoquer la naissance d'une philosophie de l'histoire plus large et plus forte que celle qu'on a faite jusqu'ici parmi nous. Il nous semble que jusqu'à présent on a trop considéré les nations et pas assez l'humanité; trop

les institutions, les religions, les mœurs, et pas assez le développement de l'esprit humain, qui est la raison des mœurs, des religions, des institutions. La première méthode a dérobé aux yeux la marche même de la civilisation, dont on ne trouve que des fragments isolés dans la civilisation de chaque peuple. Car la civilisation d'un peuple n'est pas la civilisation; c'est la succession des civilisations particulières qui est la civilisation; et, pour comprendre sa marche, il faut voir comment les civilisations particulières s'élèvent, se lient, se coordonnent et se succèdent. La seconde méthode a laissé dans l'ombre le principe même de la civilisation, qui est quelque chose de plus profond que les institutions et que tous les faits extérieurs; car toutes ces choses meurent et se succèdent, tandis que la civilisation ne meurt pas. Ce principe, que nous mettrons en lumière, lie entre elles toutes les institutions, toutes les religions, toutes les diversités de mœurs, toutes les formes de l'humanité, et les réduit à n'être plus que des événements de son histoire : ce qui simplifie extrêmement l'histoire de l'humanité, et lui donne une physionomie, une unité, une clarté toutes nouvelles.

HISTOIRE

DE LA PHILOSOPHIE.

I

DE LA PHILOSOPHIE ET DU SENS COMMUN.

(1824)[1].

L'histoire de la philosophie présente un singulier spectacle : un certain nombre de problèmes se reproduisent à toutes les époques ; chacun de ces problèmes inspire un certain nombre de solutions, toujours les mêmes ; les philosophes se les partagent ; la discussion s'établit ; toutes les opinions sont attaquées et défendues avec la même apparence de vérité ; l'humanité écoute, n'adopte l'avis de personne, mais garde le sien, qui est ce qu'on appelle le *sens commun*.

Ainsi, pour citer des exemples, toutes les époques philosophiques ont ramené sur la scène l'opposition du

1. *Revue européenne*, second cahier (août 1824).

matérialisme et du spiritualisme en métaphysique, celle du stoïcisme et de l'épicuréisme en morale; aucune de ces doctrines n'a prévalu d'une manière durable; aucune n'a péri; toutes ont trouvé des partisans illustres et de bonne foi; toutes ont exercé à peu près la même influence; mais, en définitive, le genre humain, témoin de leurs débats, n'est devenu ni matérialiste, ni spiritualiste, ni stoïcien, ni épicurien; il est demeuré ce qu'il était avant la philosophie, croyant tout à la fois à la matière et à l'esprit, respectant le devoir et poursuivant le bonheur tout ensemble.

Ce spectacle, qui inspire à l'observateur superficiel le mépris de la philosophie, et qui a fourni au scepticisme des armes en apparence si redoutables, est profondément instructif pour qui cherche dans les événements du monde intellectuel les lois du développement de l'espèce humaine, qui s'y révèlent d'une manière bien plus vraie et bien plus large que dans ceux du monde politique : car les actions des hommes traduisent leurs idées comme leurs idées traduisent les lois de leur nature; et, de ces deux traductions, la plus immédiate est aussi la plus fidèle et la plus claire.

Mais ce spectacle, pour devenir instructif, a besoin d'être compris, et, pour être compris, veut être étudié. Or, c'est un sujet tout neuf encore, et sur lequel la réflexion ne s'est guère arrêtée qu'en passant. Le développement actif de l'espèce humaine a d'abord attiré tous les regards, et cela devait être: nous sommes toujours frappés de ce qui est plus extérieur. On a fouillé dans tous les sens le champ des faits proprement dits; toutes les actions, tous les événements, toutes les dates ont été minutieusement explorés: c'est ainsi qu'on a commencé l'histoire de l'humanité. Mais, les faits recueillis, on a

senti le besoin de les expliquer, et, pénétrant plus avant, on a cherché leurs causes dans les mœurs, les religions, les institutions politiques. Au siècle des chroniques et de l'érudition a succédé le siècle de Montesquieu et de Voltaire. La nécessité d'aller plus avant commence à se faire sentir, et appelle plus haut et plus loin les esprits éclairés. Les mœurs, les institutions et les dogmes, qui expliquent la conduite et le sort des peuples, ne sont eux-mêmes que des faits généraux, dont l'origine et la succession ont besoin d'être expliquées. Et, comme ces faits généraux ne sont que l'expression des opinions successivement admises sur les questions morales, politiques et religieuses, cette explication ne saurait se trouver que dans l'histoire du développement intellectuel de l'humanité, développement qui s'est opéré en vertu des lois mêmes de notre nature. C'est là que nous aspirons, et là que doit remonter toute explication définitive des événements historiques.

L'histoire de la philosophie est donc une étude neuve, une étude importante, une étude qui appartient éminemment à notre époque ; et il est aussi curieux que pressant de l'envisager, non plus comme un catalogue d'opinions bizarres, tout à fait étrangères aux affaires de ce monde, nées par hasard dans la tête de quelques hommes, dans tel ou tel temps, et dans tel ou tel pays, mais comme une suite progressive de tentatives faites pour résoudre les questions qui touchent de plus près aux intérêts de l'humanité par tout ce qu'elle a produit de plus illustre.

Ce n'est point là le tableau que présente au premier coup d'œil d'un esprit superficiel ou prévenu l'histoire de la philosophie, mais c'est là ce qu'y découvre une vue impartiale et élevée. En effet, dans ces problèmes qui se représentent invariablement à la pensée humaine,

toutes les fois qu'après quelques siècles d'assoupissement elle renaît à l'activité, il est impossible de méconnaître les questions suprêmes et fondamentales qui intéressent l'homme par-dessus tout, dont toutes les autres dépendent, ou devant lesquelles elles disparaissent; les questions, en un mot, qui contiennent, sous ses diverses faces, l'énigme de ce monde. C'est autour de ces questions que la philosophie s'agite depuis qu'elle existe, c'est-à-dire depuis qu'il y a des hommes qui pensent; ses systèmes ne sont que des mots divers proposés à cette énigme; ses longs débats ne sont que la discussion solennelle de ce grand mystère; et son histoire représente fidèlement le développement de l'intelligence humaine sur les problèmes humains par excellence.

Or, pour en revenir à notre point de départ, ce qui frappe d'abord dans ce développement philosophique, ce qui exige avant tout une explication, c'est la divergence et le peu de consistance de ses résultats. Il n'est pas une question importante sur laquelle la philosophie soit d'accord avec elle-même; il n'est pas une de ses solutions qui ait pu prendre pied d'une manière durable, et résister à la force de l'opinion universelle qui les a toutes emportées. Rien n'est plus étrange, au premier coup d'œil, et n'est plus digne d'être médité que cette impuissance de la réflexion à se fixer, que cette contradiction des hommes de génie et du vulgaire, de la philosophie et du sens commun, sur les points qui touchent de plus près aux intérêts de l'humanité. Platon et Aristote, Zénon et Épicure, Descartes et Hobbes, Leibnitz et Locke, Kant et Condillac, c'est-à-dire les plus puissantes intelligences que le monde ait produites, ont épuisé leurs forces sur la nature du vrai, du bien et du beau, sans pouvoir convenir d'un seul résultat; et le vulgaire, qui paraît n'y

avoir jamais songé, s'est obstiné à trouver vrai ce que les uns avaient déclaré faux, certain ce que les autres avaient jugé douteux, bon et beau ce que leurs doctrines avaient dépouillé de ces caractères. Ce qui était une question pour eux a semblé n'en être pas une pour lui : car, pendant qu'ils s'épuisaient à résoudre ces grands problèmes, lui, sans paraître y songer, jugeait leurs solutions, les admettait ou les rejetait, les redressait ou les corrigeait ; pendant qu'ils se disputaient ou se contredisaient, lui avait l'air de ne douter de rien, et, seul toujours d'accord avec lui-même, après avoir vu passer toutes les doctrines philosophiques, seul aussi n'en a pas changé et a conservé la sienne.

S'il en était de la philosophie comme des hautes mathématiques, auxquelles le commun des hommes ne comprend rien et n'attache aucun intérêt, on pourrait prendre sa résistance pour de l'indifférence, ou du moins nier ses titres à intervenir dans le débat; mais ni le vrai, ni le bien, ni le beau, ni aucun des grands objets dont la philosophie s'occupe ne sont au-dessus de la portée du *bon sens*, puisqu'à chaque instant tous les hommes jugent que cela est beau, que cela est vrai, que cela est bon; et rien ne leur est moins indifférent, puisqu'ils ne s'occupent que de vérité, de justice, de beauté, d'utilité. On ne peut nier la compétence de l'humanité, puisqu'elle juge; mais comment nier celle de Platon, de Descartes et de Kant? Eux aussi étaient des hommes, et de plus des hommes de génie; et cependant leurs doctrines ne sont point devenues la religion du peuple ; la religion du peuple est plus vieille que la philosophie ; la philosophie ne l'a point altérée; elle a survécu à tous les systèmes, et cette religion est le *sens commun*.

Faut-il en conclure que rien n'est certain, que c'est

une illusion du vulgaire de penser savoir ce que les philosophes n'ont pu démontrer encore? Mais comment expliquer l'illusion du genre humain? comment admettre une race intelligente, destinée tout entière par le créateur à la conviction de ce qui est faux? Ou plutôt faut-il en induire que les philosophes sont des insensés qui perdent la raison en s'élevant au-dessus du sens commun, et qui deviennent incapables de discerner la vérité par cela même qu'ils la cherchent? Mais qui osera insulter assez le sens commun, pour proclamer la folie de tant d'hommes illustres, que le sens commun lui-même a proclamés l'élite de l'humanité? Ces deux hypothèses répugnent également, et la difficulté ne peut se résoudre ni par le scepticisme, ni par le mépris de la philosophie.

Aucun fait historique n'est aussi étrange, ni aussi curieux; aucun n'est plus important à expliquer. Tant qu'on n'en aura pas saisi le sens, en ne pourra se faire une juste idée de la philosophie, ni de l'importance qu'on doit attacher à ses progrès, ni du point de vue sous lequel on doit les considérer et chercher à les servir dans les nations civilisées de l'Europe. On nous pardonnera donc si, devant rendre compte à nos lecteurs de l'état actuel de la philosophie en France, nous avons cédé au besoin de présenter à ce sujet quelques considérations préliminaires.

On se fait en général une idée juste, mais bien superficielle, de ce qu'on appelle le *sens commun;* et, tout en répétant qu'il y a divergence entre le sens commun et la philosophie, on ne songe guère à comparer la nature de ces deux choses, pour découvrir par où elles se touchent et par où elles se distinguent.

Tout le monde entend par *sens commun* un certain

nombre de principes ou notions évidentes par elles-mêmes, où tous les hommes puisent les motifs de leurs jugements et les règles de leur conduite; et rien n'est plus vrai que cette idée. Mais, ce que l'on ne sait pas assez, c'est que ces principes sont tout simplement des solutions positives de tous les grands problèmes qu'agite la philosophie. Comment dirigerions-nous notre conduite, et de quels jugements serions-nous capables, si nous ne pouvions distinguer le bien du mal, le vrai du faux, le beau du laid, un être d'un autre être, et la réalité du néant; si nous ne savions à quoi nous en tenir sur ce que nous voyons avec nos yeux, sentons avec notre conscience, et concevons avec notre raison; si nous n'avions aucune idée du but de cette vie et de ses conséquences, de l'auteur de toutes choses et de sa nature? Que serait le flambeau de l'intelligence, et comment irait la société humaine, s'il y avait même l'ombre du doute dans les notions que nous possédons sur la plupart de ces points? Or, ces notions, si fermement et si nécessairement établies dans l'intelligence de tous les hommes, que sont-elles, sinon une suite de réponses à ces questions : qu'est-ce que le vrai? qu'est-ce que le bien? qu'est-ce que le beau? quelle est la nature des choses? qu'est-ce que l'être? quelle est l'origine et la certitude des connaissances humaines? quelle est la destinée de l'homme en ce monde? toute sa destinée s'accomplit-elle en cette vie? ce monde est-il l'ouvrage du hasard ou d'une cause intelligente? et, nous le demandons, ne sont-ce point là toutes les questions dont la philosophie s'occupe? ne sont-ce point là, au moins dans leurs germes, toutes les questions logiques, métaphysiques, morales, politiques et religieuses?

Le *sens commun* n'est donc autre chose qu'une collec-

tion de solutions des questions qu'agitent les philosophes; c'est donc une autre philosophie, antérieure à la philosophie proprement dite, puisqu'elle se trouve spontanément au fond de toutes les consciences, indépendamment de toute recherche scientifique. Il y a donc deux votes sur les questions qui intéressent l'humanité : celui du vulgaire et celui des philosophes, le vote spontané et le vote scientifique, le sens commun et les systèmes.

Nous avons une idée nette du sens commun; examinons à présent en quoi consiste la contradiction du sens commun et de la philosophie.

Si l'on compare la solution du sens commun sur un problème quelconque aux diverses solutions propôsées par les philosophes, on trouve toujours que la solution du sens commun est plus large que les solutions philosophiques. Les exemples le prouvent : Zénon définissait le bien, *ce qui est conforme à la raison;* Épicure, *la sensation agréable;* Kant, *ce qui est obligatoire.* Le sens commun adopte toutes ces opinions, et par là même ne peut se renfermer dans aucune. Les spiritualistes affirment l'existence de l'esprit, les matérialistes celle de la matière; mais les premiers finissent par nier la matière, et les seconds l'esprit. Le sens commun admet également la matière et l'esprit, et par là se met en contradiction avec ces deux systèmes. Les empiristes ne reconnaissent d'autre autorité en matière de connaissance que les yeux et les mains; Descartes n'en admet pas d'autre que la conscience; Platon et Kant font prédominer la raison, ou la conception de ce que nos sens ni notre conscience ne peuvent atteindre; le sens commun reconnaît l'autorité de la conscience, des sens et de la raison tout ensemble. Si l'on poursuit le parallèle dans toutes les autres ques-

tions, on trouvera toujours le même résultat. En sorte qu'on arrive à cette conséquence importante, que, si le sens commun n'adopte pas les systèmes des philosophes, ce n'est pas que les systèmes disent une chose et le sens commun une autre, c'est que les systèmes disent moins et le sens commun davantage. Pénétrez au fond de toutes les opinions philosophiques, vous y découvrirez toujours un élément positif que le sens commun adopte et par lequel elles se rallient à la conscience du genre humain. Le scepticisme lui-même n'échappe point à cette loi générale. Mais cet élément est tout pour le philosophe, et n'est pas tout pour le sens commun : telle est la véritable nature de la contradiction qui les divise.

Mais si, d'une part, toutes les questions que la philosophie a pour objet de résoudre sont résolues d'avance au fond de la conscience humaine, et si, d'autre part, les efforts de la philosophie ne peuvent jamais atteindre à l'étendue des solutions du sens commun, à quoi bon les recherches philosophiques? Avant leur avénement à la philosophie, les philosophes, en leur qualité d'hommes, portaient en eux-mêmes les lumières du sens commun ; ils s'en servaient pour juger et se conduire ; et, quels que soient les résultats de leurs travaux scientifiques, on ne voit pas qu'ils y renoncent dans l'usage ordinaire de la vie, ni qu'ils soient plus convertis à leurs propres doctrines que le reste des hommes. Ils avouent dans la pratique, non-seulement l'existence, mais encore la supériorité des solutions du sens commun. Que peuvent-ils donc chercher et quel est le sens de leurs efforts? Essayons de l'expliquer.

Les solutions du sens commun ne sont point établies d'une manière explicite et sous des formes positives dans l'esprit des hommes. Si vous demandez au pre-

mier venu quelle idée il se forme du bien, ou ce qu'il pense de la nature des choses, il ne saura ce que vous lui dites ; si vous cherchez à lui expliquer le sens de ces deux questions, à moins que vous n'usiez de tout l'art de Socrate, il aura peine à vous comprendre. Mais essayez de mettre en question, avec les stoïciens, que le plaisir soit un bien, ou de nier, avec les spiritualistes, l'existence des corps : vous le verrez rire de votre folie et témoigner sur ces deux points la plus inébranlable conviction. Il en sera de même sur toute autre question. Le sens commun est donc une opinion très-réelle, mais qui domine les hommes presqu'à leur insu ; son existence est prouvée par cela seul qu'ils jugent et se conduisent comme s'ils l'avaient ; obscure dans son ensemble, nul ne saurait s'en rendre compte, ni l'exposer ; mais, quand un cas particulier se présente, elle se révèle tout à coup par une explication claire, nette, positive, puis elle rentre dans l'ombre : on la sent dans chaque jugement, dans chaque détermination ; mais, hors de l'application, elle est comme si elle n'était pas ; et c'est précisément cette obscurité qui la rend insuffisante aux hommes qui pensent. La réflexion ne peut se contenter de cette espèce d'inspiration dont le propre est de s'ignorer et de ne pas songer à se savoir. Si les hommes naissent avec le sens commun, ils naissent aussi avec le besoin de se comprendre : l'un n'est pas plus naturel que l'autre. Or, dès que ce besoin se développe, il y a dans la conscience humaine autre chose que le sens commun ; il y a un commencement de clarté, un commencement de philosophie. Mais dès lors aussi il y a dans la conscience humaine des points plus clairs et des points plus obscurs, une prédominance des premiers sur les seconds, et par conséquent une altération

de l'équilibre du sens commun. De là le germe de l'esprit de système. Ce germe s'est développé hardiment dans les puissantes intelligences, qui ont été fortement exclusives, parce qu'elles ont été fortement réflexives; il se développe à peine dans la masse du genre humain, et c'est pourquoi le sens commun y garde tout son empire. Et cependant, là même son influence se manifeste dans ces oscillations que subit l'opinion universelle d'un siècle à un autre, et qui, sans altérer sa fixité, ne la laissent jamais immobile.

Telle est l'origine de la *philosophie;* mais quelle est celle du *sens commun?* D'où vient cette mystérieuse instruction, que tout le monde porte en soi, et que personne ne se souvient d'avoir acquise; si étendue, qu'elle contient et dépasse toutes les doctrines philosophiques; si pleine d'autorité, qu'elle les juge et leur survit; et, en même temps, si obscure, que l'humanité qui la possède est forcée de la rapprendre? Nous touchons au fond même de la question, et nous n'invoquerons, pour la résoudre, ni les souvenirs de Platon, ni les idées innées de Descartes, ni les formes de l'entendement de la philosophie kantienne. Un fait bien simple de la nature humaine explique tout le mystère.

Il y a longtemps qu'on a remarqué la différence qui existe entre *voir* et *regarder*, puisque toutes les langues ont deux mots pour exprimer ces deux modes de la vision. Dès que mon œil est ouvert sur le monde extérieur, tous les objets qu'il embrasse se manifestent à moi en même temps et sans que je m'en mêle. Dans cette vue passive et totale est contenu tout ce que je puis connaître de la scène qui est devant mes yeux; mais tout y est contenu confusément et obscurément, parce que je n'ai pas encore regardé. Or, que fais-je, quand je re-

garde? Au lieu de recevoir passivement la manifestation de l'objet, je vais à lui, je deviens actif et librement actif. Mais à quel propos? Si l'objet ne m'avait d'abord frappé, je n'en aurais aucune idée, et je ne m'aviserais pas de le regarder : la vue précède donc nécessairement le regard, elle en est la condition indispensable; le regard ne me révèle donc pas ce qu'il atteint, il ne fait que remarquer ce qui était déjà connu. Mais ce qu'il saisit n'était connu qu'indistinctement: il le saisit distinctement, il éclaircit donc la connaissance que nous avions déjà, et c'est là toute son œuvre.

Mais comment éclaircit-il? S'il embrassait tout, il ne distinguerait rien. Il est donc forcé de prendre l'une après l'autre toutes les parties de l'ensemble pour les connaître nettement : l'analyse est son procédé, comme la synthèse est celui de la vue.

Mais, en parcourant ainsi les diverses parties du tout, le regard, ou bien en omet quelques-unes, ou bien répand sur celles qu'il a saisies une lumière inégale qui donne aux unes plus, aux autres moins d'importance qu'elles n'en ont naturellement; aussi, tantôt il mutile le tableau, tantôt il en altère la vérité, et le plus souvent il fait l'un et l'autre. La vue, au contraire, comme un miroir fidèle, le réfléchit tel qu'il est; l'étendue et la fidélité sont ses caractères, mais elle est obscure; le regard est clair, mais il est étroit, et ne manque jamais de défigurer l'objet qu'il étudie.

Or, cette double manière de connaître n'est point, comme on l'a pensé, une loi de l'organe de la vue, que notre corps impose à notre intelligence : c'est la loi de l'intelligence elle-même; et, ce qui le prouve, c'est qu'elle procède toujours de même, soit qu'elle prenne connaissance de ce qui se passe en nous, soit qu'elle

s'élève à la conception de ce qui est invisible à nos yeux et insensible à notre conscience.

En d'autres termes, le regard n'est point le début de l'intelligence, ni la philosophie le début du genre humain. Avant de nous emparer de l'intelligence et de la diriger volontairement à l'examen d'une certaine partie de la réalité, la réalité tout entière, ou du moins tout ce qu'elle contient de visible et de concevable pour l'homme, se manifestait à elle. Dès l'entrée de la vie, notre entendement est incessamment affecté de toutes choses, et nous avons le sentiment ou la vue obscure de tout ce qu'il nous est donné de connaître. C'est ainsi que le vrai, le bien, le beau, la nature des choses, tout l'objet de la philosophie, se révèlent continuellement, fidèlement, mais obscurément, à l'humanité; et de là ces notions vagues, ces croyances confuses, mais profondes, ces sentiments indistincts, mais puissants, sur les matières les plus hautes, qui fermentent sourdement dans toutes les classes de la société et la gouvernent à toutes les époques; de là, en un mot, le sens commun tout entier.

Mais l'élite de l'humanité ne se contente point de ces obscures clartés, de ces vagues persuasions : elle aspire à comprendre ce que tout le monde croit; elle aspire à des solutions nettes des grandes questions humaines, et par elle commence la philosophie ou la science. La science n'est autre chose que l'éclaircissement successif des différents points de cette immense provision d'idées, accumulées dans l'intelligence par la manifestation des choses; et, ce qui opère l'éclaircissement, c'est le regard après la vue; c'est, en d'autres termes, la liberté interrogeant l'entendement sur une question, lui demandant ce qu'il sait, et le forçant de préciser sa connaissance. Philosopher, c'est apprendre; apprendre, ce n'est pas connaî-

tre, c'est constater ce que l'on savait; et comment vouloir apprendre, si l'on ignorait ce que l'on veut apprendre?

Ainsi, les questions spontanément et éternellement posées, spontanément et obscurément résolues, par cela seul que l'intelligence humaine était en face des choses, sont volontairement posées par la philosophie et volontairement agitées. Le regard succède à la vue, la réflexion au sentiment, l'analyse libre à la synthèse involontaire, et chaque instrument manifeste ses propriétés dans les connaissances qu'il donne. Le propre de la vue primitive, c'est l'étendue et l'obscurité; le regard libre distingue, mais il est étroit. Aussi, la philosophie, si elle aperçoit clairement ce qu'elle saisit, n'aperçoit que des points; le sens commun, qui n'a rien vu clairement, a tout vu. La philosophie, qui n'aperçoit que des points, dénature leurs proportions naturelles, brise leur dépendance de l'ensemble; le sens commun, qui voit tout, laisse à chaque chose et ses rapports et ses proportions. Les parties de la vérité que la philosophie met en lumière, le sens commun les reconnaît; mais, le jour où le philosophe fatigué a la présomption de proclamer que la partie qu'il a mise en lumière est le tout, le sens commun, qui a le sentiment du tout, ne le reconnaît pas dans cette image mutilée et renie la philosophie.

Ainsi va la philosophie, et tel est le sens du spectacle qu'elle a présenté jusqu'à nos jours. Si les mêmes questions ont reparu à toutes les époques, c'est qu'elles contiennent sous ses différentes faces le problème de la vie, et que l'homme ne peut s'intéresser qu'aux choses qui le touchent. Si les mêmes solutions se sont toujours reproduites, c'est qu'elles étaient les éléments réels de la solution complète, et que l'intelligence humaine ne peut sortir du cercle de la réalité. Si ces solutions se sont tou-

jours contredites sans qu'aucune ait triomphé ou péri, c'est que toutes, éléments divers de la vérité, se recommandaient au même titre au sens commun, et qu'aucune, ne représentant la vérité tout entière, ne pouvait être acceptée à sa place. Si le sens commun et la philosophie n'ont pu s'accorder, ce n'est pas qu'il y ait deux vérités, l'une pour les philosophes et l'autre pour le vulgaire, c'est qu'il y a deux manières de l'aborder : l'une qui embrasse toute la vérité, assez pour la reconnaître quand on la lui présente, assez pour sentir quand on la mutile, mais pas assez pour s'en rendre compte et l'exprimer; tandis que l'autre, qui s'en rend compte et l'exprime, ne peut la saisir tout entière.

Mais le divorce de la philosophie et du sens commun n'est point éternel de sa nature. Si la philosophie s'était donnée pour ce qu'elle est, il y a longtemps qu'elle aurait été admise au rang des sciences raisonnables que le sens commun peut avouer; mais elle est si jeune, qu'elle s'ignore encore, elle, et son but, et sa destinée. Jusqu'ici elle ne s'est pas définie à elle-même d'une manière précise; elle ne s'est point rendu compte de sa tâche, de ses moyens, de ses limites. Le monde attend qu'elle s'explique pour la juger, et qu'elle se connaisse pour la reconnaître. Le moment où une science, après s'être longtemps débattue dans son berceau, après avoir signalé sa récente existence par de vigoureuses et incohérentes tentatives, prend enfin conscience d'elle-même, se calme, se contient, fixe son but, sa sphère, sa méthode, et commence à montrer qu'elle se comprend et se gouverne par des recherches sages et réglées, ce moment, qui vient presque d'arriver pour les sciences naturelles, la philosophie l'attend encore. Jusqu'ici tout a été spontané, personnel en philosophie : il y a eu des philosophes, Platon,

Descartes, Locke, Kant; ils ont jeté, chacun à sa manière, des vues de génie sur le monde intellectuel et moral; mais ces vues attendent une science qui les reçoive et les classe, car la philosophie n'est point encore.

Le jour où, se repliant sur elle-même et sur l'histoire de ses premiers essais, elle reconnaîtra que jusqu'ici ses tentatives les plus hardies n'ont abouti qu'à mettre en lumière quelques-unes des croyances du sens commun; le jour où elle en trouvera la raison dans ce fait de la nature humaine, que ce n'est point l'intelligence qui découvre la réalité, mais la réalité qui se manifeste à l'intelligence, en sorte que les plus puissants génies ne peuvent avoir sur le vulgaire que l'avantage de comprendre mieux quelques articles de cette commune révélation, alors la philosophie reconnaîtra sa destination et finira par s'y résigner. Éclaircir, par la réflexion, les intuitions obscures que tout le monde reçoit en présence des choses : voilà tout ce qu'elle peut et par conséquent tout ce qu'elle voudra. Sans le savoir, jusqu'ici et malgré son ambition, elle n'a pas fait autre chose; mais elle changera de méthode et d'esprit. Elle saura que, toute idée étant nécessairement en nous le reflet de quelque réalité, toute idée, dans sa naïveté primitive, est nécessairement vraie; elle saura qu'il n'y a de faux que les analyses de la science, et que, si elles sont fausses, c'est qu'elles sont incomplètes; elle se hâtera donc moins de déclarer la science achevée et le monde expliqué; au lieu de faire des systèmes, elle fera des observations; au lieu d'être exclusive, elle deviendra tolérante et revêtira enfin les caractères de la maturité; car, dans la vie d'une science, l'esprit de système est un signe de jeunesse, comme le penchant à s'engouer dans celle de l'homme.

II

DU SPIRITUALISME ET DU MATÉRIALISME.

(1825)[1].

En consacrant au spiritualisme et au matérialisme l'article qu'on va lire, nous nous sommes proposé trois choses : en premier lieu, de rechercher quel est le principe philosophique de ces deux opinions ; en second lieu, de démontrer qu'elles sont également exclusives, et, par conséquent, également fausses ; en troisième lieu, enfin, d'exposer les différents systèmes qui les ont représentées dans les temps modernes.

I

La connaissance suppose toujours deux termes : un être qui connaisse et un objet connu. Dans tous les cas, c'est nous qui connaissons ; mais l'objet connu varie. Tout homme de bon sens, pour peu qu'il veuille y penser, distingue du premier coup deux mondes différents qui tombent l'un et l'autre, mais non pas de la même manière, sous l'œil de l'intelligence. Car, en même

1. *Globe*, tome VI, pages 926 et 933, et tome VII, page 3.

temps qu'avec ses yeux, ses mains et ses autres sens, il perçoit les objets matériels qui sont hors de lui, il est informé, non plus avec ses sens, mais par une autre voie, de tout ce qui se passe en lui. S'il jouit, il le sait; s'il souffre, il le sait; s'il croit, s'il doute, s'il désire, s'il veut, s'il délibère, il le sait : tout comme il sait si les objets extérieurs sont ronds ou carrés, grands ou petits, durs ou mous, solides ou liquides. Tout homme se sait donc et sait ce qui se passe en lui, aussi bien qu'il sait les objets extérieurs et sait ce qui se passe hors de lui. Mais il ne connaît pas ces deux mondes de la même façon. C'est à l'aide de ses cinq sens qu'il connaît le monde extérieur; il n'en a pas besoin pour connaître le monde intérieur. Il voit le monde extérieur comme un spectacle placé en face de son intelligence; il ne saurait se voir comme une chose étrangère : il se sent, il a la conscience de lui-même, et, bien qu'il ne puisse les toucher et les voir, aucun des phénomènes qui se passent au dedans de lui n'échappe à sa connaissance.

Nous le répétons : tout homme de bon sens distingue facilement et ne saurait refuser d'admettre comme choses incontestables ces deux vues de l'intelligence, l'une sur le dehors par l'intermédiaire des sens, l'autre sur le dedans par le sentiment, et indépendamment de tout intermédiaire.

Mais tous les hommes ne font pas un usage égal de ces deux facultés de l'intelligence. Prenez un naturaliste, par exemple : l'objet qu'il étudie est au dehors; c'est avec les sens qu'il l'observe, qu'il l'analyse; tout ce qu'il apprend lui vient par cette voie; toute sa science s'introduit par ce chemin; son attention se jette tout entière dans cette direction, et se retire tout à fait de la perspective intérieure. Il continue sans doute d'avoir conscience de

ce qui se passe en lui; mais il en est informé sans le chercher, sans s'en mêler, sans s'en apercevoir. Accoutumé qu'il est à n'attacher d'importance qu'aux découvertes qu'il fait avec ses sens, il en vient bientôt à oublier qu'on peut en faire d'une autre façon dans un autre monde. Comme tout ce qu'il a constaté d'une manière positive, tout ce qu'il a trouvé de certain, il l'a vu ou touché, il finit par associer exclusivement aux perceptions de la vue et du tact l'idée de certitude, et par se persuader qu'on ne peut et qu'on ne doit croire qu'à ses yeux et à ses mains.

Supposez, au contraire, un homme comme Descartes, par exemple, qui passe sa vie à observer en lui-même le travail de la pensée, le jeu des passions, les ressorts qui déterminent nos résolutions, les causes qui engendrent nos habitudes; un de ces hommes qui ne reviennent de leurs méditations intérieures que pour boire et manger, et qui marche au milieu du monde sans rien voir, sans rien entendre, sans rien remarquer, tant ils sont absorbés dans la contemplation de ce qui arrive en eux-mêmes; le phénomène intellectuel qui s'opère chez le naturaliste se produit chez lui, mais en sens opposé : son attention se retire, non plus de la conscience pour se fixer dans les yeux et les mains, mais des yeux et des mains pour se fixer dans la conscience. C'est dans la vue intérieure que toute son intelligence se concentre. Ses sens continuent à l'informer, comme les autres hommes, du voisinage et de la nature des choses extérieures; mais cette information lui arrive sans qu'il la remarque; c'est passivement qu'il la reçoit, et par routine qu'il en fait usage. Le monde extérieur lui est aussi étranger que le monde intérieur l'est au naturaliste. Ce qu'il sait bien, c'est ce qu'il sent en lui : c'est là

que tout lui paraît palpitant de réalité, plein de vie, de clarté et d'évidence; il ne voit le reste des choses que dans un vague lointain. La conscience finit par lui sembler la seule source de la véritable science, de la solide certitude ; il ne se fie qu'à moitié au témoignage de ses sens, et parfois il est tenté de prendre le monde matériel pour une illusion.

Posez maintenant à ces deux hommes la question de Descartes : *Que pouvons-nous savoir certainement ?* Il est évident que la pensée du naturaliste se portera d'abord sur les objets extérieurs que ses sens perçoivent, et celle du métaphysicien sur les phénomènes intérieurs que sa conscience lui révèle. Voilà le germe de deux solutions opposées au problème fondamental des caractères de la vérité. Nous ne disons pas que tous les naturalistes nieront la certitude du sens intime, ni tous les métaphysiciens celle des sens; mais nous disons qu'aux yeux des premiers l'autorité du sens intime ne pourra paraître aussi grande que celle des sens, ni celle des sens aussi imposante que celle de la conscience aux yeux des seconds. Nous disons, en outre, qu'il se rencontrera presque infailliblement parmi les uns et les autres quelques esprits hardis et étroits qui nieront, d'un côté, la certitude des phénomènes intérieurs, et de l'autre, celle des choses matérielles. Nous prétendons enfin que, si la discussion s'engage, chaque parti trouvera si absurde la prétention du parti opposé, qu'il se fâchera, traitera de folie l'opinion de ses adversaires, se pénétrera plus exclusivement de la sienne, et finira par croire bien sincèrement qu'elle est démontrée : car c'est ainsi que va l'esprit humain dans le chemin des systèmes et de l'intolérance.

Que l'opinion du naturaliste soit plus naturelle que celle du métaphysicien, nous ne le contestons pas. Les

besoins de l'enfant attirent au dehors son intelligence; l'habitude de connaître par les yeux et les mains se forme; il faut bien des années de méditations pour la rompre et passer à une habitude contraire. C'est ce qui fait que bien peu d'hommes s'accoutument à regarder en dedans, et que ceux-là même qui y parviennent ne perdent jamais tout à fait leur première confiance au témoignage de leurs sens. D'ailleurs ils sont incessamment rappelés au dehors par les besoins de la vie et les devoirs de la société, et, dans ces digressions aux méditations philosophiques, la réalité extérieure regagne du crédit sur leur esprit. Au contraire, aucune ancienne habitude ne trouble, dans leur confiance exclusive au témoignage de leurs sens, ceux qui continuent de vivre au dehors; aucune nécessité impérieuse ne les oblige tous les jours à faire usage du sens intime. Ils ont pour eux l'assentiment de presque tous les hommes, retenus comme eux dans le monde extérieur par la force de l'habitude et les affaires de la vie. On conçoit donc comment et pourquoi le sens commun semble plus favorable à l'opinion du naturaliste, et plus étranger à celle du métaphysicien.

Mais que l'une de ces deux opinions soit moins exclusive que l'autre, c'est ce qu'aucun homme raisonnable n'admettra, s'il veut y réfléchir un moment. Nous ne pouvons connaître ce qui se passe en nous avec nos yeux et nos mains, puisque nos yeux ne le voient pas, et que nos mains ne le touchent pas. D'un autre côté, nous ne saurions avoir conscience du monde extérieur, puisque le monde extérieur n'est pas en nous. Notre intelligence ne peut donc être informée de la même manière et de ce qui est en nous et de ce qui est hors de nous. Il faut qu'elle sente ce qui se passe en elle, comme

il faut qu'elle voie ce qui se passe hors d'elle. Cette différence dans les procédés par lesquels elle atteint les deux mondes était nécessaire. Mais, soit qu'elle aperçoive avec les yeux l'extérieur, ou réfléchisse l'intérieur avec la conscience, c'est toujours elle qui connaît. Si on révoque son témoignage dans un cas, on ne saurait plus s'y fier dans l'autre. Croire aux sens et ne pas croire à la conscience, ou croire à la conscience et ne pas croire aux sens, c'est en même temps croire et ne pas croire à l'intelligence, c'est consentir à l'absurde; et le naturaliste qui met toute certitude dans les sens, et le métaphysicien qui la place tout entière dans la conscience, sont aussi exclusifs et aussi ridicules l'un que l'autre.

Mais, pour être absurdes, leurs opinions respectives n'en sont pas moins naturelles. Nous avons montré par quelle pente insensible l'esprit humain s'y laisse tomber; et, pour peu qu'on se rappelle de quelle manière nous avons plus d'une fois expliqué la fausseté des systèmes philosophiques, on reconnaîtra qu'ici, comme partout, l'erreur provient de la faiblesse de l'intelligence, qui n'embrasse jamais qu'une partie de la réalité, qu'elle prend toujours et donne toujours pour la réalité tout entière. L'homme de bon sens a foi à ses yeux et à ses mains, il a foi à sa conscience; il ne doute pas plus qu'il pense quand il se sent penser, qu'il ne doute qu'un corps soit étendu quand il le voit étendu. Mais, pour le philosophe qui a plus connu avec ses sens qu'avec sa conscience, ou avec sa conscience qu'avec ses sens, l'équilibre est rompu : l'un des deux moyens grandit aux dépens de l'autre; le crédit du premier s'augmente du discrédit du second ; et tantôt la conscience, tantôt les sens usurpent exclusivement à ses yeux l'autorité qu'ils devraient partager.

Nous donnons maintenant à choisir à nos lecteurs entre ces deux opinions : s'ils adoptent la première, ils se font *matérialistes ;* et *spiritualistes*, s'ils préfèrent la seconde.

Nous ne disons pas que ces deux opinions représentent exactement ce que l'on entend d'ordinaire par *matérialisme* et *spiritualisme :* le matérialisme, dans la véritable acception du mot, consiste à nier l'existence de l'esprit, et le spiritualisme, celle de la matière. Nous voulons dire simplement qu'en prenant le parti de ne croire qu'à ses sens, on se condamne au *matérialisme ;* tout comme on se condamne au *spiritualisme* en prenant celui de ne croire qu'à sa conscience. Ce sont deux solutions opposées à la question des caractères de la vérité, dont l'une a pour conséquence inévitable la négation de la matière, l'autre celle de l'esprit. Et c'est pourquoi, dans le grand débat de la philosophie moderne sur le problème fondamental, ces deux solutions ont pris les noms de *solution matérialiste* et de *solution spiritualiste.*

Avant de rapporter ces deux solutions aux écoles ennemies qui les ont respectivement adoptées et défendues; avant de nommer Descartes et Leibnitz, Gassendi et Condillac, ces illustres héritiers du platonisme et de l'épicuréisme, qui ont environné des prestiges du génie deux systèmes si évidemment faux, et, si nous osions le dire, si puérils aux yeux du bon sens, nous ferons bien, ce nous semble, pendant que nous en sommes à parler le langage vulgaire et à voir les choses naturellement, nous ferons bien de montrer par quel enchaînement nécessaire la négation de l'esprit ou celle de la matière se rattachent aux opinions que nous venons d'exposer, et de faire comprendre d'avance Cabanis et Berkeley, comme nous avons fait comprendre Condillac et Descartes.

Pour l'homme qui croit à ce qu'il perçoit hors de lui avec ses yeux et ses mains, et à ce qu'il sent au dedans de lui-même avec sa conscience, il y a, comme nous l'avons dit, deux ordres distincts, mais également réels de phénomènes. A l'extérieur, l'étendue, la figure, la solidité ; à l'intérieur, le plaisir, la peine, la pensée, la volonté, l'activité. Mais ce n'est point là que s'arrête sa conviction; elle pénètre plus avant. Il croit que l'étendue, la solidité, la figure, ne sont point de vaines apparences flottant dans le vide, mais qu'il y a quelque chose dont ces phénomènes ne sont que les propriétés: il croit donc à ce quelque chose, et c'est ce qu'il appelle *matière*. De même, en y pensant un peu, il lui est impossible de supposer que la jouissance et la souffrance ne se rapportent pas à quelque chose qui jouit et qui souffre; qu'il y ait en nous de la pensée, de la volonté, de l'activité, sans quelque chose qui pense, veuille et agisse. Il admet donc une réalité sous les phénomènes intérieurs, tout comme il en admet une sous les phénomènes extérieurs. Et, comme ces deux ordres de phénomènes ne se ressemblent pas, il croit que les deux réalités qui les manifestent sont différentes : c'est pourquoi il appelle *âme* ou *esprit* la réalité intérieure qui est lui, et *matière* la réalité extérieure qui n'est pas lui.

Il y a donc pour un homme de bon sens deux espèces de réalités également incontestables : l'une qu'il voit au dehors, étendue, figurée, colorée, *la matière;* l'autre qu'il sent au dedans, active, intelligente, sensible, *l'âme* ou *l'esprit.*

Supposez maintenant qu'un homme naisse privé de tous ses sens; qu'il n'ait ni vue, ni tact, ni sensibilité quelconque pour les choses du dehors; n'est-il pas vrai qu'il aurait beau sentir pendant des siècles l'activité,

l'intelligence, la volonté de l'être intérieur, jamais il n'y puiserait l'idée d'une chose extérieure à lui, étendue, figurée, colorée? N'est-il pas évident que jamais il ne parviendrait à concevoir la matière ?

Faites l'hypothèse contraire : admettez un homme dépourvu de tout sentiment de ce qui se passe en lui; il ne verrait plus que le dehors, et dans le dehors que des choses étendues, figurées, colorées : imagine-t-on que cet homme parvînt jamais à se représenter un être intelligent, sensible et volontaire? Y a-t-il rien dans l'étendue, la couleur et la figure des corps, qui puisse mener à de telles idées?

Le premier de ces deux hommes ignorerait donc la moitié des choses, le dehors, la matière et toutes ses propriétés; le second l'autre moitié, le dedans, l'esprit et toutes ses opérations et toutes ses modifications; ni l'un ni l'autre ne pourrait croire à ce qu'il ignore; tous deux se figureraient donc qu'il n'y a que ce qu'ils savent, ou l'esprit ou la matière, ou le monde intérieur ou le monde extérieur. Et pourquoi la connaissance et la croyance seraient-elles ainsi mutilées en eux? Parce que, des deux manières de connaître que nous avons reçues de la nature, ils n'en posséderaient qu'une. Or, c'est là l'histoire du matérialisme et du spiritualisme. Le spiritualiste a bien des sens, mais il ne croit pas à ce qu'ils lui font voir; le matérialiste a bien une conscience, mais il ne croit pas à ce qu'elle lui fait sentir : c'est comme si l'un n'avait pas de sens et l'autre pas de conscience; et l'on voit que, s'ils sont conséquents, ils feront comme les deux hommes que nous avons supposés : ils nieront l'un la matière, l'autre l'esprit.

Mais, par malheur pour la régularité logique des systèmes de philosophie, jamais le philosophe ne l'em-

porte entièrement sur l'homme. Quand le bon sens dit une chose et la science une autre, il est rare que l'esprit le plus hardi n'use pas de quelque ménagement envers le premier et ne lui fasse pas au moins quelques concessions. Assurément, si les spiritualistes avaient été conséquents, ils ne se seraient point occupés de la matière, ils n'auraient pas même prononcé son nom : car, les sens étant comme s'ils n'étaient pas, ils sont censés ne rien savoir du dehors. De même, à la rigueur, les matérialistes devaient regarder tous les phénomènes internes comme non avenus, et ne pas même prononcer les mots d'âme et d'esprit. Mais les premiers ont beau faire, ils ont des yeux ; les seconds ont beau se défendre, ils sentent la vie intérieure. La croyance commune fait retentir à leurs oreilles les noms d'*âme* et de *matière ;* eux-mêmes ne peuvent entièrement étouffer quelque reste de sens commun qui lutte encore secrètement contre l'intolérance de leurs principes. Au lieu donc de déduire simplement de leurs opinions respectives sur la certitude l'existence exclusive ou de l'esprit ou de la matière, les matérialistes ont senti le besoin d'expliquer dans leur système quelle est cette chose qu'on appelle *esprit*, et les spiritualistes, dans le leur, en quoi consiste cette autre chose qu'on appelle *matière*. On a donc vu les premiers chercher l'âme avec leurs yeux et leurs mains, et les seconds chercher la matière avec le sens intime : et c'est ici que le ridicule de l'esprit humain, quand il est égaré par un système étroit, paraît dans toute son étendue.

Ce que le spiritualiste sent avec évidence, c'est l'existence de la réalité interne, cause active, intelligente et sensible. Cette cause simple, et toujours agissante et pensante, devient pour lui le type de toute réalité, et il s'accoutume si bien à ne concevoir la réalité que sous

cette forme, qu'il ne comprend pas ce que peut être une substance inerte, insensible, inintelligente comme la matière. Néanmoins l'humanité admet cette autre réalité, et cette conviction a une origine qu'il sent le besoin de découvrir. Fidèle à son principe ou à son habitude de ne rien chercher qu'avec sa conscience, il examine donc ce que la conscience lui apprend de la matière. Or, en analysant les différents phénomènes du monde intérieur, il reconnaît qu'ils sont de deux espèces : les uns qui viennent de la réalité interne elle-même, les autres qui n'en viennent pas, mais pénètrent en nous du dehors. Ceux-ci se distinguent en deux classes: des sensations agréables ou désagréables, et des idées ou images d'étendue, de formes, de couleurs. A son gré, voilà tout ce que nous savons de l'extérieur, et, par conséquent, de la matière. Or, toutes ces sensations ou images ne sont que des phénomènes en nous, comme nos pensées, nos souvenirs, nos actes, nos déterminations: la seule différence entre les uns et les autres, c'est que nous produisons ceux-ci, tandis que les premiers nous ne les produisons pas. Que prouvent donc ces phénomènes ? que nous apprennent-ils de l'extérieur ? Rien, sinon qu'il y a au dehors une ou plusieurs causes qui les produisent, c'est-à-dire que nous ne sommes pas la seule cause existante : il y en a d'autres qui agissent sur nous et nous affectent, comme nous agissons sur elles et les affectons. Ce monde ne renferme donc que des causes qui jouent l'une contre l'autre et se modifient mutuellement; mais, de matière ou de substance inerte et composée, point. L'illusion du vulgaire et des matérialistes est de prendre les idées d'étendue, de solidité, de forme, qui ne sont que des phénomènes en nous, pour des qualités réelles d'une chose réelle hors de nous ; c'est

de mettre dehors ce qui est dedans; c'est de donner une existence indépendante à des modifications qui ne subsistent que dans le sujet modifié. Que deviendraient le doux et l'amer, le chaud et le froid, si nous n'étions pas? Ce ne sont que des sensations en nous. Que deviendraient les idées d'étendue, de forme, de solidité, si notre intelligence n'existait pas? Ce ne sont que des images en elle. Le monde extérieur, pour le vulgaire, c'est la collection des phénomènes que les causes extérieures produisent en nous; mais le véritable monde extérieur, ce sont ces causes elles-mêmes, c'est-à-dire d'autres esprits comme nous. Berkeley était ravi de cet état de choses : il se félicitait de voir les matérialistes si bien réfutés par la suppression de la matière; mais c'était une fausse joie : car les matérialistes, en supprimant la conscience, réduisaient du même droit l'âme à la matière, et pouvaient au même titre se féliciter d'avoir détruit le spiritualisme.

L'habitude de concentrer toute son intelligence dans ses yeux et dans ses mains produit chez le matérialiste le même effet que l'habitude opposée chez le spiritualiste. Des deux réalités, il n'y en a qu'une qu'il comprenne bien, qu'il sente bien, c'est la matière, ou la substance solide, étendue, figurée. Elle devient pour lui le type de toute réalité, et il ne comprend pas ce que serait une chose sans solidité, sans forme, ne remplissant aucune partie de l'espace, invisible, intangible, principe mystérieux, dont la seule essence serait d'agir, de sentir, de connaître, comme celui que les hommes appellent âme ou esprit. Cependant ces mots, dans leur pensée, doivent représenter quelque chose : il se décide donc à chercher quelles apparences ont pu leur inspirer cette idée bizarre, et à quel degré de vérité un examen sévère doit

la réduire. Fidèle, comme le spiritualiste, à ses habitudes intellectuelles, il va donc à la découverte de l'âme avec ses yeux et ses mains, et voici ce qu'il trouve. Le monde est un ensemble de corps, au nombre desquels se trouve l'homme. Tous ces corps possèdent les mêmes attributs constitutifs; tous sont composés de parties, étendus, figurés, etc. Mais, outre ces attributs fixes, tous manifestent des phénomènes, c'est-à-dire qu'il se produit en eux, soit au dedans, soit à la surface, différents mouvements qui varient d'un corps à un autre, et qui les distinguent. Ainsi, la plante végète, et la pierre ne végète pas; l'animal digère, et la plante ne digère pas: des mouvements divers se développent dans ces trois espèces de corps, et c'est ce qui les sépare. Or, quand on cherche pourquoi tels phénomènes se passent dans un corps et non pas dans un autre, on trouve que les parties qui composent les corps diffèrent de l'un à l'autre sous deux rapports, par leur nature et par leur arrangement. Ainsi, tous les corps qui manifestent les mêmes phénomènes sont composés des mêmes parties, arrangées de la même manière; et, au contraire, les corps qui manifestent des phénomènes différents, ou sont composés d'autres parties, autrement arrangées, ou des mêmes parties différemment combinées. La nature des parties et leur arrangement, ou, si l'on veut, l'*organisation*, voilà donc ce qui distingue réellement les corps, et ce qui fait qu'ils manifestent des phénomènes différents. Cela posé, qu'est-ce que l'âme, et où la trouve-t-on? On répond que c'est l'être qui pense, qui sent, qui agit. A la bonne heure; mais dans cette réponse on affirme deux choses: l'existence de certains phénomènes d'une nature particulière, puis l'existence d'une chose distincte du corps, qui manifeste ces phénomènes. Or,

si l'on ne peut contester les phénomènes qui sont réels, on peut au moins demander de quel droit on les attribue à un autre sujet que le corps. Pour qu'on eût ce droit, il faudrait, ou qu'on eût touché et vu l'âme, ou du moins qu'on eût démontré que le corps n'est pas susceptible de manifester de tels phénomènes. Or, en vain le scalpel a-t-il interrogé toutes les parties du corps, jamais l'âme ne s'est rencontrée. Reste donc à savoir si les phénomènes qu'on lui attribue ne peuvent être rapportés au corps. Mais de quel droit rapporter au corps certains phénomènes, comme la digestion et la circulation du sang, et lui en refuser d'autres? Tout phénomène n'est-il pas un mouvement? Est-il possible de s'en faire une autre idée? N'est-ce point là le caractère essentiel qui le distingue de l'attribut ou qualité fixe? La sensation, la volonté, la pensée, sont-elles et peuvent-elles être autre chose que des mouvements, particuliers, comme la digestion, aux corps animaux, mouvements qui les distinguent des végétaux, et qui doivent être rapportés comme tous les autres à l'organisation? Qu'est-ce donc en dernière analyse que les phénomènes de la conscience pour Cabanis? Le résultat d'un certain arrangement de certaines parties matérielles. L'âme est identifiée à la matière, tout aussi rigoureusement que la matière à l'esprit par Malebranche et Berkeley.

C'est ainsi que les spiritualistes et les matérialistes ont expliqué ou le dehors par le dedans, ou le dedans par le dehors; c'est ainsi que les uns ne consentant à voir les phénomènes de la matière que dans les effets qu'ils produisent au dedans, et les autres les phénomènes de l'esprit que dans les mouvements qu'ils manifestent au dehors, ont identifié les phénomènes de la matière avec ceux de l'esprit, ou ceux de l'esprit avec ceux de la

matière, et, après avoir ainsi fait l'objet à l'image du sujet, ou le sujet à l'image de l'objet, ont pu conclure, les premiers, qu'il n'y avait point de matière, les seconds, qu'il n'y avait point d'âme.

Et pourquoi s'étonnerait-on d'un pareil résultat? Le spiritualiste, ne se servant point de ses sens, cherche la matière au dedans de lui, et ne la trouve pas; le matérialiste, ne faisant point usage de sa conscience, cherche l'âme au dehors, et ne la trouve pas: quoi de plus inévitable? Le premier s'étonne qu'on puisse croire à la matière, le second qu'on puisse croire à l'âme; tous deux ont l'un pour l'autre un profond dédain; quoi de plus simple, mais en même temps de plus ridicule? C'est l'histoire de nos deux hommes, l'un privé de ses sens, l'autre de sa conscience. Le spiritualiste et le matérialiste ne sont que des moitiés d'homme, ou plutôt des hommes complets dans la réalité, mais qui se mutilent philosophiquement, et, après s'être mutilés, mutilent le monde dans leurs systèmes.

Il n'y a qu'une manière de trouver l'âme, c'est de la sentir; il n'y a qu'une manière de trouver la matière, c'est de la toucher. Encore une fois, comment un être intelligent pourrait-il se trouver hors de lui-même, ou trouver en lui ce qui n'est pas lui? Comme il est lui et n'est pas le monde, il a conscience de lui-même et connaissance du reste des choses. Il ne peut avoir conscience de ce qu'il n'est pas, ni se séparer de ce qu'il est pour devenir spectateur de lui-même. Il se sent donc, et il regarde les choses qui ne sont pas lui; et, comme c'est toujours lui qui connaît dans les deux cas, il se fie à lui-même dans le premier comme dans le second, dans le second comme dans le premier. Et il a raison, car il ne pourrait renier son intelligence dans un cas sans la

renier dans l'autre. On ne partage point l'homme, comme l'a dit M. Royer-Collard ; on ne fait point au scepticisme sa part ; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier.

II

La meilleure réfutation du matérialisme, c'est le spiritualisme ; la meilleure réfutation du spiritualisme, c'est le matérialisme. Pour bien comprendre l'absurdité de l'une de ces opinions, il suffit de se placer au point de vue de l'opinion contraire.

Les matérialistes, ne consentant point à sentir le dedans, veulent absolument le voir et le toucher ; ne pouvant le connaître de cette manière, parce qu'il est intangible et invisible, ils sont réduits à l'imaginer ; et, comme on n'imagine qu'avec ce qu'on sait, ils sont forcés de le créer à l'image de ce qu'ils ont vu et touché au dehors. C'est ainsi que le dedans devient pour eux un ensemble de phénomènes résultant de la nature et de l'arrangement des parties corporelles. Rien de plus simple que cette marche, rien de plus inévitable que cette conclusion. Voilà l'*âme* des spiritualistes réduite à n'être plus, ou que la collection des phénomènes intérieurs, ou que la collection des parties matérielles dont ces phénomènes émanent. C'est à merveille. Mais voulons-nous juger de la fidélité de cette peinture du monde interne créé par l'imagination des matérialistes ? la chose est facile. Laissons là nos yeux et nos mains qui ne peuvent pénétrer dans ce monde intérieur ; consentons à le sentir ; plaçons-nous en un mot au point de vue des spiritualistes. Alors, dans la conscience intime de ce monde, étranger à nos mains et à nos yeux, nous sentirons

s'évanouir la chimérique description des matérialistes; alors deux convictions que nous avons continuellement mais obscurément dans l'état ordinaire, celle de notre causalité et de notre simplicité, deviendront pour nous d'une clarté, d'une évidence, d'une force irrésistible. La pensée, l'activité, la sensation, ne seront plus à nos yeux des phénomènes abstraits et isolés, que l'imagination peut expliquer et arranger comme il lui plaît; nous sentirons vivre en nous ce qui pense, ce qui agit, ce qui sent, en un mot, l'*être* qui est *nous*, et que pour cela nous appelons *moi;* nous le sentirons agir dans l'activité, sentir dans la sensation, connaître dans la connaissance: *le même*, soit qu'il agisse, soit qu'il sente, soit qu'il connaisse; car il a conscience que c'est lui qui pense, que c'est lui qui sent, que c'est lui qui agit; car il sait qu'il pense et qu'il agit; car il agit en vertu de ce qu'il sent et de ce qu'il sait; car il sent le plaisir d'agir et de connaître· et non-seulement le *même* sous la variété des phénomènes qu'il produit ou qu'il éprouve dans un moment donné, mais toujours le *même* dans tous les moments: car il se souvient de ce qu'il a senti; car il prévoit ce qu'il sentira, et juge, quand l'avenir est arrivé, qu'il a bien ou mal prévu; car il compare entre elles, dans le moment présent, ses idées, ses actions, ses sensations de tous les moments passés. Que dirons-nous de ce principe simple et identique de nos pensées et de nos actes, de ce sujet simple et identique de nos sensations? Qu'en ferons-nous dans le système des matérialistes, ou plutôt, où le retrouverons-nous dans leur description du monde interne? Est-il la collection des sensations, des idées, des actes, en un mot, des phénomènes du monde interne, ce *moi* qui se sent le sujet des uns et la cause des autres? Est-il la collection des parties

corporelles, inertes, étendues, figurées, solides, lui qui se sent simple, lui qui se sent un, lui qui se sent actif, lui qui ne se sent ni figuré, ni étendu, ni solide, lui qui ne soupçonnerait pas qu'il y eût des molécules matérielles, qu'il y eût de l'étendue, de la solidité, s'il ne sortait pas de la contemplation de lui-même pour regarder hors de lui? Et à qui s'en rapporter sur ce qu'il est, sinon à lui? N'est-il pas le principe intelligent? N'est-ce pas lui qui apprend aux matérialistes qu'il y a des corps, et quelles sont leurs qualités? Ne se fient-ils pas à son témoignage dans cette information? De quel droit refusent-ils de l'interroger sur lui-même, de s'en fier à lui quand il parle de lui? De quel droit veulent-ils le faire à l'image des corps, quand il proteste contre cette imagination, et se sent autre chose? C'est qu'ils ne veulent pas qu'il se sente; ils veulent qu'il se regarde, qu'il se touche, comme il regarde, comme il touche les corps; et, comme en regardant, en touchant, il ne rencontre que des corps et jamais lui, ils en concluent qu'il n'est qu'un corps, le supprimant ainsi par leur obstination à ne pas vouloir qu'il se trouve, le méconnaissant ainsi par leur opiniâtreté à ne pas souffrir qu'il se connaisse.

Par une autre bizarrerie non moins étrange, les spiritualistes ne consentent point à ce que le principe intelligent cherche la matière où elle est, c'est-à-dire hors de lui; ils exigent qu'il la trouve où elle n'est pas, c'est-à-dire en lui. Ils lui défendent de regarder, de toucher les choses extérieures; c'est dans la conscience qu'il a de lui-même qu'ils le condamnent à les découvrir. Or, de même que l'objet qui se réfléchit dans une glace n'est pas dans cette glace, mais seulement son image, de même le monde extérieur n'est qu'une idée dans notre

intelligence. Il n'y a point en nous d'étendue, de forme, de solidité réelle; il n'y a que des idées d'étendue, de forme, de solidité. Si donc l'intelligence ne regarde point la matière elle-même, mais qu'elle se borne à contempler l'idée de la matière qui est en elle, la matière n'est plus pour elle cette réalité distincte de nous, existant par elle-même hors de nous, telle que tout homme de bon sens la conçoit; la matière n'est plus qu'une idée, qu'un phénomène intérieur, qui s'évanouirait si l'intelligence périssait, qui, par conséquent, n'existe qu'en elle et par elle. Les arbres, les maisons, les montagnes, ne sont donc plus que des idées en nous. Seulement, comme nous ne produisons pas ces idées, il faut qu'une autre cause, c'est-à-dire un autre principe de même nature que nous, Dieu, par exemple, nous les donne. Ainsi, ce que nous prenons pour le monde extérieur n'est qu'une fantasmagorie, dont notre intelligence est le théâtre; il n'y a de réel hors de nous que le magicien qui la produit. Voilà donc les corps, voilà donc le monde extérieur et la matière perdus sans ressource! Qu'on se rassure cependant: cet arrêt des spiritualistes n'est pas plus irrévocable que celui des matérialistes contre l'âme. Il suffit, pour en revenir, d'en appeler de la conscience aux sens, c'est-à-dire de l'intelligence se contemplant elle-même et ne trouvant en elle que des idées de matière, à l'intelligence regardant hors d'elle, et trouvant hors d'elle la matière elle-même. Cessez de la retenir dans le monde intérieur; rendez-lui les yeux et les mains; alors, par ces organes, qui ne sont pas les trous d'une chambre obscure qui ne laissent venir à elle que l'ombre des objets, mais qui sont les fenêtres ouvertes de sa prison qui lui laissent voir la nature extérieure elle-même, par ces organes, disons-nous, elle verra, elle touchera cette

réalité matérielle, introuvable dans la conscience où elle n'est point, et que les spiritualistes avaient si hardiment supprimée. En effet, dès que nous nous replaçons dans les conditions convenables pour percevoir les objets extérieurs, dès que nous consentons à regarder et à toucher, tout le scepticisme des spiritualistes s'évanouit sans retour. Ce ne sont plus des idées d'étendue, de solidité, de formes que nous percevons, mais de l'étendue, de la solidité, des formes réelles. Car ce que voit notre esprit, ce n'est pas en lui qu'il le voit, mais hors de lui; ce qu'il voit n'est donc pas une idée, car il n'y a d'idées qu'en lui. Il y a plus: nous distinguons nettement l'*objet* que nous *percevons*, et qui est extérieur, de l'*idée* de cet objet qui est intérieure et que nous *sentons*. L'*objet* existe indépendamment de nous; nous le trouvons, nous ne le faisons pas; l'*idée* n'existe que pour nous et en nous; elle périrait si nous périssions. L'*objet* persiste et subsiste toujours le même, soit que nous le regardions ou que nous ne le regardions pas, soit que nous y fassions ou n'y fassions pas attention; l'*idée* s'évanouit et reparaît, se précise, ou s'efface, selon que nous l'oublions ou que nous y pensons, selon que nous la fixons ou la laissons flotter dans notre esprit. C'est parce que nous avons perçu l'*objet* que nous en avons l'*idée;* l'*idée* n'est en nous que le souvenir de l'image de la réalité que nous avons vue; elle la représente, et par cela même la suppose: telle est sa véritable origine. Ainsi donc, loin de prendre, par une méprise stupide, certaines idées en nous pour des réalités hors de nous, comme le prétendent les spiritualistes, nous distinguons nettement les idées, qui sont en nous, des réalités qui n'y sont pas; loin de conclure, par une induction téméraire, de l'apparition de certaines images dans notre esprit, à l'existence de certaines réa-

lités correspondantes hors de nous, comme ils le prétendent encore, nous reconnaissons que ces images sont en nous la conséquence et non pas le principe de la découverte du monde extérieur. Nous savons que l'idée n'est qu'un fantôme; mais nous ne prenons pas ce fantôme pour la réalité. Nous savons que, si nous ne percevions que l'idée, nous n'aurions pas le droit d'en inférer l'existence de la réalité matérielle; mais c'est la réalité que nous percevons, la réalité elle-même; et, loin que l'idée nous la révèle, l'idée ne naît en nous qu'à la suite de cette perception. Nous ne sommes donc point si trompés que les spiritualistes le pensent, nous autres gens de bon sens. S'il y a des dupes dans cette discussion, ce sont ceux qui, pour voir les corps, commencent par fermer les yeux, et qui, ne trouvant plus en eux que des idées de ce monde qu'ils refusent de voir, s'étonnent que le reste des hommes prenne ces idées pour des choses, comme des aveugles s'étonneraient que ceux qui ont des yeux pussent distinguer au delà des sens quelque chose qu'on appelle la lumière.

Berkeley était un grand logicien; Hume et Malebranche avaient beaucoup d'esprit; un célèbre philosophe de l'antiquité à beaucoup d'esprit et de logique joignit la pratique de son opinion : ses disciples étaient obligés de le retenir, pour qu'il ne donnât pas de la tête contre les arbres et les maisons. A qui ces grands esprits ont-ils persuadé qu'il n'y a point de corps? Quelle religion, quelle croyance ont-ils fondée? quelle opinion ont-ils laissée d'eux dans le monde? Et cependant tel est l'empire de la vérité sur l'esprit humain, qu'une fois démontrée, elle ne périt plus et règne sans retour.

On peut en dire autant de l'opinion contraire. Nous sommes les enfants d'un siècle où le matérialisme a été

prêché, professé, démontré, répandu, mis partout, dans les chansons et dans les lois. Que reste-t-il de tant d'efforts? le peuple, si bien endoctriné, sait-il autre chose sur la question qu'auparavant? voit-il autre chose dans l'opinion qu'il a reçue, sinon qu'il y a bien du rapport entre nous et les chiens, ce qui est très-vrai, mais ce qui ne prouve rien; sinon qu'il serait agréable de mourir tout entier quand on a mal vécu et qu'on croit à un enfer, ce qui n'est qu'un mauvais désir et point du tout une conviction? Sur la question elle-même, a-t-il rien de précis, rien d'évident? ne sentons-nous pas, après ce violent effort, l'équilibre se rétablir? et dans quelques années n'en serons-nous pas où nous en étions?

C'est qu'en effet ni la conscience ni les sens ne peuvent être supprimés en nous par les prédications des philosophes; et, tant que l'intelligence garde le sentiment du monde intérieur et la vue du monde extérieur, il lui est impossible de confondre, ou ce qu'elle sent avec ce qu'elle voit, ou ce qu'elle voit avec ce qu'elle sent. Les raisonnements subtils de la philosophie peuvent embarrasser ou séduire le vulgaire, ils ne sauraient le convaincre; la réalité étant *double* et frappant incessamment ses regards et sa conscience, il a beau se tourmenter pour la voir *simple* avec les philosophes, il ne peut y parvenir. C'est pourquoi l'on a vu dans tous les âges le bon sens du genre humain rester en équilibre entre les systèmes opposés de la philosophie, et, sans avoir ni de la matière ni de l'âme des notions bien précises, s'obstiner toutefois à croire à l'une et à l'autre.

Nous terminerons ici cette discussion, que nous n'avons si longuement prolongée que pour en finir, s'il est possible, avec des systèmes encore pleins de vie après deux mille ans d'existence, et qui cependant, pour être

complétement discrédités, n'ont besoin, ce nous semble, que d'être nettement compris. Nous croyons avoir exposé, d'une manière intelligible pour tout le monde, et l'origine et la nature, et les conséquences, et la vanité, des deux premières et des deux plus célèbres solutions données par la philosophie moderne à la question suprême et fondamentale des caractères de la vérité, posée par Descartes. D'après les spiritualistes, cela seul est certainement vrai qui est attesté par le sens intime ; d'après les matérialistes, cela seul est certainement vrai qui est attesté par les sens extérieurs : voilà les deux solutions incomplètes, et contradictoires parce qu'elles sont incomplètes, proposées par les philosophes. D'après le commun des hommes, cela est également certain et vrai au même titre, qui est attesté par le sens intime et par les sens extérieurs : voilà la solution complète donnée par le sens commun, et qui concilie les deux solutions incomplètes, et par cela contradictoires en apparence, des spiritualistes et des matérialistes. Le principe du spiritualisme étant admis, le monde extérieur, qui n'est point perceptible au sens intime, se trouve révoqué en doute, et sera supprimé par le premier philosophe qui aura le courage d'être conséquent; le principe du matérialisme étant admis, l'âme, qui n'est point visible aux sens, est mise en question, et sera niée par le premier philosophe qui osera tirer toutes les conséquences de la maxime fondamentale. Ainsi, de deux solutions incomplètes, qui ne reconnaissent chacune pour vraie que la moitié de la vérité, sortent deux mondes incomplets qui ne comprennent chacun que la moitié du monde réel. Le sens commun, admettant à la fois comme vrai ce que nous sentons en nous et ce que nous percevons hors de nous, retrouve à la fois l'âme et le corps, c'est-à-dire le

monde réel tout entier. Les spiritualistes, dans ce grand débat, ont contre eux les matérialistes et le reste des hommes; les matérialistes, à leur tour, ont contre eux les spiritualistes et le reste des hommes; le bon sens, d'accord avec les spiritualistes sur l'autorité du sens intime, d'accord avec les matérialistes sur celle des sens, d'accord avec le reste des hommes sur l'égale autorité de ces deux facultés de l'intelligence, n'a contre lui que l'aveuglement systématique des spiritualistes sur l'autorité des sens, et des matérialistes sur celle de la conscience. Tels sont les principaux traits du tableau que nous venons de présenter à nos lecteurs.

III

Il ne nous reste plus à présent, pour achever la tâche que nous nous sommes imposée, qu'à indiquer rapidement les écoles philosophiques qui ont professé dans les temps modernes le principe du spiritualisme et celui du matérialisme[1].

Descartes, Locke et Leinibtz sont les représentants du spiritualisme moderne. De ces trois philosophes, fondateurs de trois grandes écoles, Leibnitz est le seul qui ait à la fois posé le principe et tiré la conséquence du spiritualisme. Descartes et Locke ont été spiritualistes sans le savoir. En adoptant le principe de l'exclusive autorité de la conscience, ils ont cru ne pas détruire la matière;

1. On ne trouvera dans cette esquisse historique ni Kant ni l'école écossaise. L'école écossaise n'y est pas, parce qu'elle n'est ni spiritualiste ni matérialiste, mais tout simplement raisonnable. Pour Kant, il est spiritualiste, mais l'exposition de sa doctrine nous aurait entraîné trop loin.

mais, le principe admis, la conséquence devait tôt ou tard en sortir. Malebranche l'a tirée de la doctrine de Descartes, Berkeley et Hume de celle de Locke.

Il y a deux hommes dans Descartes : l'auteur du *Discours de la méthode*, et l'auteur des *Méditations*. Las de croire sans être assuré de la vérité de ses croyances. Descartes démontra, dans le premier de ces deux ouvrages, que le doute devait être le point de départ de la philosophie, et la recherche des caractères de la vérité sa première recherche. C'est pour avoir ainsi marqué le but et tracé le chemin à tous les philosophes qui l'ont suivi, que Descartes est le père de la philosophie moderne. Mais, après avoir posé le problème, il chercha lui-même à le résoudre, montrant l'exemple et travaillant le premier à la tâche qu'il avait prescrite. C'est dans le livre des *Méditations* que Descartes paraît sous ce nouvel aspect. Le *Discours de la méthode* est la préface de la philosophie moderne ; les *Méditations* en sont le premier chapitre.

Dans ce dernier ouvrage, qui est l'évangile du cartésianisme, Descartes adopte nettement la solution spiritualiste du problème fondamental : il ne reconnaît d'autre évidence immédiate que celle du sens intime, et révoque en doute l'autorité des sens extérieurs. Cette opinion conduit directement au scepticisme sur la réalité du monde extérieur. Descartes en demeure d'accord, et convient que, si nous n'avions d'autre preuve de la réalité de ce que nous voyons et touchons que le témoignage des sens, nous n'aurions pas pour y croire des raisons suffisantes. Mais quelle autre preuve trouver de la réalité du monde extérieur, quand on a supprimé la preuve naturelle? Il est évident que cet aveu équivaut au scepticisme même. Aussi, vainement Des-

cartes trouve-t-il dans les données de la conscience des preuves de l'existence de Dieu, et dans la véracité de Dieu des raisons de croire que les sens qu'il nous a donnés ne nous trompent pas; ce mauvais raisonnement, que personne ne fait, ne saurait remplacer l'autorité détruite du témoignage des sens; c'est un sophisme péniblement inventé pour échapper aux conséquences inévitables du principe. Malebranche le sentit, et, plus hardi que son maître, fit porter au cartésianisme ses fruits véritables. D'après ce philosophe, les arbres, les maisons, les montagnes, sont des phénomènes que nous voyons en Dieu : ce qui revient à dire que le monde extérieur est une cause qui produit en nous des images que nous prenons pour des réalités : conséquence à laquelle, sous une forme ou sous une autre, sont arrivées toutes les écoles spiritualistes.

Descartes avait nettement reconnu l'autorité du sens intime, et positivement nié celle des sens; Locke, qui ne l'étudie que superficiellement, semble au contraire tenir la balance égale entre les sens et la conscience. Il accorde deux sources à la connaissance humaine, le sentiment de ce qui se passe en nous, qu'il appelle *réflexion*, et la perception de ce qui existe au dehors, qu'il nomme *sensation*. Non-seulement il accepte avec la même confiance les idées qui nous arrivent par ces deux voies, mais il semble attacher plus d'importance à celles que la sensation nous donne, car c'est à l'analyse des idées de cette espèce que son livre est particulièrement consacré. On le croirait donc, à la première vue, plus suspect de matérialisme que de spiritualisme, et plusieurs s'y sont trompés, surtout en France, où on regarde Condillac comme son disciple fidèle; cependant il n'en est rien. Locke assurément n'a jamais eu de goût pour le spiri-

tualisme, et n'a jamais songé que sa doctrine dût y conduire; mais il n'en est pas moins vrai que, sans le vouloir et à son insu, il a anéanti l'autorité des sens tout aussi complétement que Descartes, et cela, pour avoir dénaturé et représenté inexactement le fait de la perception sensible. Selon lui, notre intelligence n'atteint pas les objets extérieurs eux-mêmes à travers les organes corporels : les organes de la vue et du tact lui transmettent les *idées* ou *images* des objets, qu'elle perçoit en elle-même. Entendre de cette manière la perception, c'est la détruire. Il est de toute évidence que, s'il en est ainsi, l'intelligence n'étend pas ses regards au delà du monde intérieur, et qu'elle est réduite à la faculté de sentir ce qui se passe en elle, c'est-à-dire à la conscience. Or, c'est là justement le principe du spiritualisme. Loke ne s'en est pas aperçu; mais ses successeurs, Berkeley et Hume, l'ont parfaitement compris. Admettant la maxime fondamentale, que nous ne percevons pas le monde intérieur lui-même, mais seulement son image en nous, ces deux philosophes ont très-bien montré que nous pouvions bien affirmer l'existence de l'image en nous, puisque nous la percevons, mais non pas celle d'une réalité extérieure que nous ne percevons pas. Croire que l'image représente la réalité, et que l'on peut conclure de l'existence de l'une à celle de l'autre, c'est faire une hypothèse pour trouver le monde. Tant que l'intelligence n'a pas perçu la réalité elle-même, elle ne peut juger si l'idée qui est en nous la représente, ou si elle n'est qu'un phénomène qui ne ressemble à rien. Or, comme la perception de la réalité est impossible dans la doctrine de Locke, il s'ensuit rigoureusement que la question est à jamais indécise, et qu'ainsi des arbres, des maisons et des montagnes, ne prouvent véritablement qu'une chose,

l'existence hors de nous de certaines causes qui nous affectent : conclusion tout à fait identique à celle de Malebranche.

Entre la méthode de Descartes et de Locke, et celle de Leibnitz, il y a une grande différence. Descartes et Locke s'élèvent par l'observation à leur doctrine sur la nature des choses; le lecteur observe avec eux et conclut avec eux; il lui est facile à chaque pas qu'il fait d'examiner si son guide l'égare, et de reconnaître dans une première méprise la source de ses erreurs. Leibnitz procède tout autrement : il débute par construire le monde, puis il démontre que son hypothèse rend compte des faits. C'est la manière des philosophes anciens avant Socrate. Il est évident que le vaste esprit de Leibnitz, après avoir embrassé toutes les difficultés que présentent les questions métaphysiques, a cherché comment il faudrait que l'univers fût construit pour que ces difficultés s'expliquassent, et que, regardant son hypothèse comme vraie par cela seul qu'elle rendait compte des faits, il l'a prise à ce titre et donnée sur ce fondement pour l'image fidèle de la réalité. Ce n'est pas ici le lieu de discuter les inconvénients de cette méthode hardie, tout à fait étrangère au génie de la philosophie moderne, et dont le moindre défaut est de donner à la vérité même les apparences de la fiction : nous devons nous borner à constater l'opinion de Leibnitz sur la question fondamentale des caractères de la vérité; et cette opinion, pour être présentée sous l'enveloppe poétique d'une hypothèse, n'en est pas moins précise et clairement établie.

Selon ce philosophe, tous les êtres possibles sont de même nature : il les appelle du nom commun de *monades*. Tous ont pour caractères essentiels la *simplicité* et

l'*activité;* tous, en d'autres termes, sont des *forces* ou des *causes*. Par cette première hypothèse, Leibnitz supprime du premier coup la *matière*, que Descartes s'était donné tant de peine à sauver, et adopte le *spiritualisme*. La *dualité*, admise par le bon sens dans la composition de cet univers, est rejetée : le monde extérieur se trouve réduit à cette collection de *causes* ou de *natures* semblables à la nôtre. Qu'on ne s'étonne pas de trouver ainsi posée de prime abord et sous la forme d'une vérité incontestable une opinion si douteuse, et qui n'est sortie qu'avec effort, et comme dernière conséquence, des doctrines de Descartes et de Locke; c'est la suite naturelle de la marche synthétique adoptée par Leibnitz; et, bien que le spiritualisme apparaisse dans son système comme une théorie à part, il ne s'en rattachait pas moins dans son esprit à son véritable principe. La théorie de l'*aperception* explique celle de *la nature des monades*.

Toutes les monades, selon Leibnitz, ont la propriété de réfléchir, comme ferait un miroir, l'univers tout entier. Cette faculté, commune à toutes, est ce qu'il appelle la *perception*. Mais vainement une monade porte-t-elle en elle-même cette image du monde, si elle ne jouit en même temps de la faculté d'*apercevoir* cette image. L'image donnée par la *perception* n'est que le sujet de la connaissance; pour qu'une monade connaisse, il faut qu'elle soit douée d'*aperception*, c'est-à-dire qu'elle distingue et voie en elle-même cette image. Or, c'est par ces deux facultés intellectuelles que les *monades*, essentiellement identiques d'ailleurs, diffèrent les unes des autres. Toutes ont la propriété de *réfléchir* l'univers; mais, en premier lieu, cette *réflexion* est plus ou moins obscure dans les diverses *monades;* en second lieu, les unes ont la faculté d'*apercevoir* en elles cette image, tan-

dis que les autres ne l'ont pas; enfin, chez celles qui jouissent de ce privilége, la faculté d'*aperception* est plus ou moins clairvoyante : dans Dieu, par exemple, elle embrasse et pénètre l'image tout entière; chez l'homme, elle n'en éclaircit que quelques points. Ainsi se distinguent les monades, ainsi s'accomplit le fait de connaissance chez celles qui sont intelligentes. Or, ne retrouve-t-on pas dans cette seconde hypothèse le principe du spiritualisme tel que nous l'avons posé? Ne suit-il pas de cette hypothèse que l'intelligence humaine, dans l'opinion de Leibnitz, n'aperçoit point les choses elles-mêmes, mais seulement l'image des choses en elle? et n'est ce point là l'idée même de Locke, d'où Berkeley a déduit son scepticisme sur la matière?

On retrouve donc, dans les hypothèses de Leibnitz, et le principe véritable, et les conséquences nécessaires du spiritualisme; en rendant à ses opinions leur forme naturelle, on les ramène à celles de Descartes et de Locke. C'est comme s'il avait dit avec le premier : *Il n'y a pour nous d'évidence immédiate que celle de la conscience;* avec le second : *Nous ne percevons pas le monde extérieur lui-même, mais seulement l'image de ce monde en nous;* et qu'il eût conclu avec Berkeley : *Ces images ne prouvent rien autre chose que des causes qui les produisent; donc il n'y a en ce monde que des causes inconnues et point de corps.* Nous n'ignorons pas que Leibnitz est sorti de ces limites rigoureuses du spiritualisme; qu'il a décrit la nature, expliqué l'origine, déterminé les rapports des causes extérieures, ou, ce qui revient au même, de toutes les *monades* qui peuplent l'univers; qu'il est allé même jusqu'à faire de l'*étendue* avec des *sensations de résistance*, et des *corps* avec des *forces*. Mais nous savons aussi que toutes ces excursions hors du monde de la conscience

sont autant d'inconséquences à sa *théorie* de l'*aperception*. Le philosophe semble avoir oublié qu'il n'est lui-même qu'une *monade*, et que, si son système est vrai, il ne peut rien savoir de ce qu'il dit. Du reste, cette contradiction s'explique dans la méthode de Leibnitz. Du point de vue hypothétique où il se place il ne décrit pas le monde comme il doit paraître d'après sa description même à l'homme qui en fait partie, mais tel qu'il se montrerait à un spectateur étranger, doué d'une intelligence assez vaste pour l'embrasser et le comprendre. Il est fâcheux seulement que le lecteur ne puisse se prêter à l'illusion, et oublier l'incompétence du philosophe en admirant son génie.

Tels sont les trois grands métaphysiciens qui ont professé dans les temps modernes la doctrine du spiritualisme. Malgré la différence des formes, on a pu voir quelle était dans les trois systèmes l'identité des principes, et avec quelle fatalité, si nous osons le dire, l'identité des principes a entraîné l'identité des conséquences. Nous allons voir le matérialisme se développer avec la même uniformité dans les doctrines de Gassendi, de Hobbes et Condillac. C'est une chose digne de remarque que cette puissance de la logique qui pousse invinciblement et à leur insu les partisans d'une opinion à en accepter tôt ou tard les conséquences les plus extravagantes. On ne tient pas assez compte de l'influence de ce mobile dans les affaires de la vie. Parce que les hommes ne raisonnent pas comme les théologiens, on ne suppose pas qu'ils puissent être conséquents; et cependant l'histoire est là pour dire qu'il n'y a point d'induction si subtile de leurs principes qui ait échappé à la logique des partis, point de si absurde ou de si furieuse, devant laquelle leur fanatisme ait reculé dans la pratique.

Les travaux de Gassendi sur la philosophie d'Épicure, qu'il a si admirablement restituée, décidèrent probablement la direction que prirent ses opinions. Sa doctrine métaphysique, en effet, n'est au fond que celle du philosophe grec; et si Épicure est le représentant le plus complet du matérialisme antique, on peut considérer Gassendi comme le promoteur et le père du matérialisme moderne. Tandis que Descartes, résolvant lui-même la question qu'il avait posée, décidait que cela seul est certain qui est attesté par le sens intime, Gassendi, évoquant la maxime fondamentale de l'épicurisme, mit en avant et défendit l'autre grande solution du problème, que cela seul est certain qui est attesté par les sens; et de même que le principe de Descartes contenait implicitement la négation de la matière, de même celui de Gassendi renfermait virtuellement la négation de l'âme. Mais ni Descartes ni Gassendi n'allèrent à la conséquence de leurs doctrines. Descartes crut de bonne foi retrouver le monde extérieur par le raisonnement, Gassendi n'osa nier l'âme. Ce n'est pas trop présumer que de croire qu'il ne fut retenu que par la foi ou par la réserve que lui imposait son caractère ecclésiastique; car il avait trop bien montré, dans son exposition d'Épicure, la liaison qui existe entre le principe que toutes nos idées viennent des sens, et la conséquence que l'âme n'est qu'un atome ou une collection d'atomes matériels, pour ne pas comprendre qu'en professant la première proposition on avouait la seconde. Quoi qu'il en soit, Gassendi, sans nier expressément la nature immatérielle, soutint une proposition qui, en présentant le principe de l'épicurisme sous une autre forme, conduit plus immédiatement encore à la conséquence. Après avoir montré que nous ne pouvons nous représenter

l'âme et Dieu que sous des formes matérielles, il soutint qu'une idée qui n'est pas une représentation n'est rien. De là à conclure que nous n'avons point d'idée de l'âme et de Dieu, et que, par conséquent, Dieu et l'âme n'existent pas, ou que, si nous en avons, Dieu et l'âme sont des substances étendues et figurées, il n'y avait évidemment qu'un pas. Si Gassendi ne l'a pas fait, il faut avouer qu'il est difficile de voir dans cette omission autre chose qu'une réticence.

Hobbes fut plus sincère ou tout au moins plus conséquent. Après un premier voyage à Paris, où ce philosophe se lia avec Gassendi, il y revint, chassé de sa patrie par la révolution, et habita la France durant plusieurs années. A en juger par l'intimité qui s'établit entre les deux philosophes, il y a grande apparence que Hobbes embrassa les opinions métaphysiques de Gassendi, ou tout au moins qu'ils puisèrent à la même source leur doctrine. Ce qu'il y a de certain, c'est que les principes du philosophe anglais sur la question fondamentale sont tout à fait les mêmes que ceux de son ami. Il adopte comme lui la maxime d'Épicure, *que toutes nos idées viennent des sens*, et l'appuie du même raisonnement. Comme nous ne pouvons rien nous représenter que sous des formes matérielles, et que l'on ne conçoit pas ce que serait une idée qui ne représenterait pas son objet, il s'ensuit que toutes nos idées viennent des sens, et sont des idées de choses matérielles. Mais Hobbes pousse plus avant, et, avec la rigueur logique qui le distingue éminemment, arrive à la conséquence définitive du principe. Selon lui, tout être est nécessairement matériel. Les phénomènes intérieurs ne sont que les résultats de l'organisation du corps ; l'objet ébranle l'organe ; le mouvement se communique par les nerfs au cerveau, et

de là au cœur; le cœur, affaissé sous la pression, fait effort pour s'en délivrer, et renvoie le mouvement à l'extérieur : ainsi s'expliquent la *sensation* et la *réaction volontaire*. De la sensation diversement transformée naissent la *mémoire*, l'*imagination*, et tout ce que nous appelons *facultés de l'intelligence*. Les sensations accumulées dans le cerveau se combinent de mille façons différentes, et c'est ainsi que se forment les idées de *composition*, d'*abstraction*, de *comparaison*, en un mot toutes les idées possibles. Toute la doctrine que professa, un siècle plus tard, Condillac dans le *Traité des sensations*, et à l'exactitude physiologique près, toute celle que développa Cabanis dans son livre des *Rapports du physique et du moral*, se trouvent ou complétement exposées ou clairement pressenties dans la philosophie de Hobbes. On peut ajouter qu'elle reproduit également les principales idées d'Épicure sur l'organisation de l'univers, idées qui ne sont pas moins la conséquence du principe de la *sensation* que toutes les autres. Si l'on songe que Hobbes rattacha au même principe, avec une rigueur logique incomparable, un système complet de morale et de politique, on sera forcé de convenir qu'aucun autre philosophe, à l'exception d'Épicure, n'a donné au matérialisme de plus larges développements, et qu'il en est peu qui aient embrassé plus d'objets dans leurs spéculations, et construit avec plus de conséquence un plus vaste système.

Dans la lutte qui s'éleva entre le matérialisme et le spiritualisme, au temps de Descartes et de Gassendi, le spiritualisme triompha, en ce sens qu'après Descartes, sa doctrine continua à être représentée en France par une suite non interrompue de philosophes jusqu'au milieu du XVIII^e^ siècle, tandis que celle de Gassendi fut aban-

donnée par les métaphysiciens. Mais cette dernière conserva des partisans parmi les hommes du monde ; et depuis Bernier, Molière et Chapelle, on peut suivre sa trace jusqu'à Voltaire. Dans cette école d'hommes aimables et voluptueux, les traditions d'épicurisme pratique et d'incrédulité religieuse se gardèrent mieux que les dogmes métaphysiques du matéralisme ; on ne songeait guère au principe de la sensation chez Ninon de l'Enclos, et depuis longtemps la philosophie de Gassendi était morte en France, même chez ses disciples, lorsque la traduction du livre de Locke vint la ranimer.

Il n'y avait guère alors dans ce pays que les Cartésiens qui fussent capables de comprendre l'*Essai sur l'entendement ;* mais, préoccupés de leurs vieilles idées, ils ne consentirent point à l'examiner. Peu au fait des questions métaphysiques, ceux qui embrassèrent la nouvelle doctrine se méprirent sur son véritable esprit ; et tandis que Berkeley et Hume en déduisaient rigoureusement le spiritualisme en Angleterre, Condillac, en France, y trouva le matérialisme. Il suffit de comparer les premières pages du *Traité des sensations* avec le commencement du second livre de l'*Essai sur l'entendement*, pour se convaincre de l'illusion passagère où tomba Condillac en se croyant le disciple de Locke. Sans doute on trouvera souvent dans les deux ouvrages les mêmes formules : ni Locke, malgré son bon sens, ni Condillac, malgré son amour pour la clarté, ne se sont bien compris ; mais leur point de vue est tout différent. Locke s'enferme en lui-même, et laisse venir à lui les images du monde extérieur ; Condillac se place au dehors, à côté de sa *statue*, et lui compose une âme avec les sensations qu'il lui donne successivement. Ce qui est certain pour Locke, ce qu'il admet sans discussion, ce dont il ne parle

pas, c'est le *moi;* ce qui est incontestable pour Condillac, ce qu'il ne met pas en question, c'est le *monde extérieur*. L'un est tout occupé de savoir comment le *moi* connaît le monde extérieur; l'autre, de découvrir comment le monde, agissant sur les organes, développe au sein de la *statue* ce qu'on appelle les *phénomènes de l'entendement et de la volonté*. Locke, résolvant sa question, déclare que nous ne connaissons le monde extérieur que *par les idées de ce monde que les sens nous transmettent;* Condillac, résolvant la sienne, proteste qu'il n'y a rien dans la *statue* qui ne soit une *transformation de la sensation*. L'un est toujours *dedans*, l'autre *dehors*, comme ils étaient au point de départ. Locke ne consent point à *sortir* pour voir les corps : il veut absolument les trouver dans le fait intérieur des *idées;* Condillac ne consent point à *entrer* pour prendre connaissance des phénomènes de l'âme: il s'obstine à les déduire du fait extérieur de la *sensation*. Et, comme ce qu'ils cherchent l'un et l'autre n'est point où ils le cherchent, il est évident qu'ils ne le trouveront pas, s'ils sont conséquents, et que la réalité intérieure échappera au philosophe français, comme la réalité extérieure au philosophe anglais.

On voit que, si Condillac est un disciple de Locke, l'élève est bien peu fidèle aux principes du maître, ou n'a guère compris sa pensée. Du reste, l'un n'a pas mieux senti que l'autre la portée de sa doctrine. Locke croyait à la matière bien fermement, et Condillac n'avait point de mauvais dessein contre l'âme. On le voit, dans le *Traité des sensations*, se débattre entre son principe qui la détruit, et son bon sens qui la conserve; tantôt, oubliant le principe, il la pose comme le *sujet distinct* qui éprouve les sensations; puis, s'apercevant que dans cette hypothèse l'idée de l'âme ne dérive pas de la sensation,

il revient au principe, et affirme que l'âme ne saurait être que la *collection des sensations actuellement éprouvées*. Aucun philosophe ne s'est plus souvent contredit. En isolant tour à tour telle et telle page de son livre, on peut successivement lui reconnaître deux ou trois opinions différentes. Mais ce n'est point dans ces efforts que fait un philosophe pour arranger son système avec le sens commun qu'il faut chercher le caractère de sa philosophie; c'est dans le principe même qui a mis sa philosophie en contradiction avec le sens commun, et qui a rendu ces inconséquences nécessaires. Encore une fois, tout philosophe est homme : comme homme, il partage toutes les croyances de l'humanité; comme philosophe, il en cherche l'explication. Quand l'explication est incomplète, ce qui arrive presque toujours, une lutte s'élève entre le philosophe qui la croit bonne et voudrait nier tout ce dont elle ne rend pas compte, et l'homme qui défend ces croyances et refuse de les sacrifier à l'explication. C'est cette lutte curieuse que retracent tous les livres possibles de philosophie. Quand l'auteur est un esprit ferme, hardi, tourné à la logique, comme Hobbes et Berkeley, l'homme succombe, et le philosophe l'emporte; les croyances les plus enracinées dans le cœur humain tombent, comme l'épi sous la faux, devant les conséquences inexorables de l'explication adoptée. Mais quand l'auteur est un esprit naturellement incertain et timide, comme Locke ou Condillac, le philosophe prend moins d'empire, et le bon sens résiste avec plus d'avantage à un système moins décidément accepté; alors la lutte est presque égale, et, l'emportant tour à tour, la philosophie domine dans une page, et le sens commun dans l'autre; à travers mille efforts pour se mettre d'accord avec lui-même l'auteur, toujours indécis, arrive à

la conclusion, qui n'est encore qu'un résumé de ses incertitudes. C'est dans de pareils écrivains qu'il est important de distinguer le philosophe de l'homme, quand on veut juger sainement du premier; c'est alors qu'il faut hardiment dégager les principes systématiques qui lui appartiennent, et ne point s'effrayer des inconséquences qui ne viennent pas de lui, et n'expriment que les scrupules du sens commun. Si les critiques avaient songé à cette distinction, on ne les aurait point vus si embarrassés et si peu d'accord dans l'appréciation de certaines doctrines philosophiques; et si d'autres personnes encore daignaient y penser, elles comprendraient facilement qu'il ne faut pas brûler les philosophes; car ce n'est point le philosophe, mais l'homme que l'on brûle; et ce n'est jamais l'homme qui s'égare, mais toujours le philosophe.

Condillac n'était point matérialiste, et cependant sa philosophie est le matérialisme même. Ce n'est pas tant dans ses ouvrages qu'il faut la rechercher que dans le livre des *Rapports du physique et du moral* de son disciple Cabanis. Ici le principe du maître est dégagé de tout le commentaire inextricable qui l'accompagne dans le *Traité des sensations;* la doctrine a repris sa véritable allure, et marche librement à ses conséquences naturelles. La *sensation* n'est plus un phénomène indécis, moitié corporel et moitié spirituel; la *sensation* est prise pour ce qu'elle apparaît aux yeux et aux mains, c'est-à-dire pour une impression produite sur une certaine partie du corps; les nerfs qui viennent y aboutir sont ébranlés; l'ébranlement se communique jusqu'à leur extrémité intérieure, d'où il revient au point de départ. Cette action et cette réaction, que l'expérience physiologique peut constater, et dont les nerfs sont le sujet, constituent et le

phénomène complet de la *sensation*, et tous les phénomènes volontaires, intellectuels et moraux, qui n'en sont que des conséquences. Ainsi, tous les phénomènes intérieurs dérivent de la *sensation*, selon le principe de Condillac; et la *sensation* elle-même est ramenée à ce qu'elle doit être au point de vue extérieur de Condillac, c'est-à-dire aux phénomènes visibles et palpables de l'*impression* organique, de l'*ébranlement* et de la *réaction nerveuse*. Voilà donc la doctrine de Condillac réduite à ses véritables termes. Or, dans cette doctrine, quel est le *sujet sentant*? ce sont les nerfs. Ce sont donc les nerfs qui pensent, qui veulent, qui raisonnent et qui jugent; notre corps a donc des *organes* dont la *fonction* est de sentir, de vouloir et de penser, comme il en a dont la *fonction* est de digérer. Qu'est-ce donc que l'âme? une *fonction* du corps. Et d'où vient au corps le privilége d'une *fonction* si remarquable? de son *organisation*. Voilà le matérialisme dans toute sa pureté, déduit avec une invincible conséquence du principe de Condillac, qui n'est, au fond, que celui-ci : *Nous ne pouvons rien connaître qu'avec nos yeux et nos mains*. D'où il suit que l'âme, que nous ne saisissons pas de la sorte, n'existe pas; d'où il suit encore que tous les phénomènes intérieurs se réduisent à des *ébranlements de nerfs*, les seuls que nos yeux et nos mains puissent constater.

Voulez-vous aller plus loin dans les inductions rigoureuses de cette doctrine? Vous trouverez que le *juste* et l'*injuste*, n'étant pas des transformations de la sensation, ne sont rien; que le seul *bien* et le seul *mal* à nous connus se rencontrent dans la *sensation*, qui est tantôt *agréable*, tantôt *désagréable*; qu'ainsi tout *bien* se ramène au *plaisir*, tout *mal* à la *douleur*; d'où il suit que le seul principe de la conduite humaine est d'*éviter la douleur*

et de *chercher le plaisir*. Voilà la *morale* d'Helvétius, ou plutôt du principe de l'exclusive autorité des sens. Voulez-vous aller plus loin encore? Vous trouverez que, chacun poursuivant son *plaisir propre* ou son *intérêt personnel*, sans qu'aucune idée d'*ordre moral* ou de *justice* le retienne et lui impose du respect pour les autres, tous les hommes sont naturellement *ennemis*, et que la *guerre* est l'*état naturel;* d'où il suit que le plus fort a raison, que la *force* est le *seul droit*, et que le pouvoir absolu, *principe de paix*, est éminemment *légitime*. Voilà la *politique* de Hobbes, c'est-à-dire la politique du principe de l'exclusive autorité des sens. Voulez-vous poursuivre? Il n'y a point de *mérite* à l'homme d'atteindre le *plaisir*, ni de *démérite* à le laisser échapper; on ne peut voir d'un côté que de l'*habileté*, et de l'autre que de la *maladresse;* d'où il suit qu'il n'y a ni *vertu* ni *crime;* d'où il résulte que l'état actuel se suffit à lui-même, et n'exige après soi ni *rémunération* ni *châtiment;* d'où il faut conclure que, s'il y a un *Dieu* ou des *dieux*, ils ne s'occupent pas de nous, et qu'au delà de cette vie il n'y a rien à craindre ni à espérer, en supposant même, ce qui est absurde, que la dissolution des nerfs n'entraînât pas la destruction de notre *personnalité*. Voilà la *religion* d'Épicure, c'est-à-dire encore la religion du principe de l'exclusive autorité des sens.

On voit donc que les solutions exclusives et incomplètes de la question fondamentale entraînent après elles, non-seulement en métaphysique, mais en morale, mais en religion, mais en tout, d'autres solutions, également incomplètes et exclusives, de toutes les grandes questions qui intéressent l'humanité, et que ces dernières solutions ont trouvé des représentants dans les écoles philosophiques, comme les premières. Peut-être cette considéra-

tion répandra-t-elle quelque intérêt sur les recherches purement métaphysiques que nous nous sommes permis d'introduire dans cet ouvrage, et servira-t-elle d'excuse à la longueur de cet article.

III

DU SCEPTICISME.

(1830)[1].

Le mot *scepticisme*, qui dérive du verbe grec σκέπτομαι, *je considère, j'examine*, signifie proprement cet état psychologique qui précède le jugement et la résolution, alors que l'intelligence, avant d'adopter une opinion ou un parti, considère le pour et le contre, examine les raisons opposées, et se sent encore indécise sur ce qu'il est bon de croire ou de faire. Cette disposition est si familière à la conscience humaine, qu'elle nous est parfaitement connue. Elle est spéciale aux créatures raisonnables dont l'intelligence est bornée : Dieu et les créatures qui n'obéissent qu'à l'instinct ne peuvent la connaître. En Dieu, l'intelligence, saisissant le vrai du premier coup, ne saurait hésiter; chez les animaux, la considération de ce qui est vrai ou bon n'existant pas, tout se décide par impulsion, rien par raison : or, la parfaite égalité de deux impulsions instinctives contraires n'est probablement qu'une hypothèse; et, quand bien même ce cas chimérique se réaliserait, le phénomène résultant ne serait pas celui du doute, mais celui de l'équilibre. Le

1. *Encyclopédie moderne*, tome XX.

doute résulte quelquefois de l'action opposée de deux raisons; l'équilibre ne résulte jamais que de l'action opposée de deux forces; toutes choses sont susceptibles d'équilibre, hormis la raison : la raison seule est capable de doute. Ainsi, Dieu est au-dessus du doute, et les bêtes au-dessous. Le doute est un phénomène humain; il témoigne, comme tout ce qui est spécial à l'homme, de la grandeur et de l'infirmité de sa nature.

L'idée que Dieu ne saurait douter n'implique pas seulement que son intelligence est parfaite, mais encore qu'il existe une vérité absolue : car si rien n'était absolument vrai, la perfection de l'intelligence ne servirait qu'à l'apercevoir parfaitement, et l'état de doute serait l'état divin par excellence. Mais, si notre bouche peut énoncer cette hypothèse, notre intelligence ne peut la comprendre. Car, si certaines choses existent, elles existent d'une certaine manière, et il y a entre elles certains rapports ; il est donc absolument vrai qu'elles existent de telle manière, et qu'il y a entre elles tels rapports. Que si, au contraire, rien n'existe, il est absolument vrai que rien n'existe. Pour que la vérité absolue n'existât pas, il faudrait donc que certaines choses existassent et n'existassent pas en même temps, qu'elles eussent et n'eussent pas en même temps certaine manière d'être, et qu'il y eût et n'y eût pas en même temps entre elles certains rapports, ce qui est contradictoire. Si quelque chose est, il y a de la vérité absolue ; si rien n'est, il y en a encore. Quiconque nie qu'il y ait de la vérité absolue, nie à la fois la réalité et le néant, ou plutôt affirme la coexistence de ces deux choses ; la langue même se refuse à exprimer une pareille absurdité : elle est forcée de faire *coexister* ce qui est le contraire de l'*existence*, le néant.

Il y a donc une vérité absolue : celui-là participe à la vérité absolue, qui voit telle qu'elle est une partie quelconque des choses ; celui-là la possède tout entière qui voit telle qu'elle est la totalité des choses. Ce dernier privilége, étant celui d'une intelligence parfaite, n'appartient et ne peut appartenir qu'à Dieu ; celui de participer à la vérité absolue est le seul auquel l'esprit humain puisse prétendre.

Que l'esprit humain possède, en effet, ce privilége, c'est ce dont l'humanité ne doute pas ; et, ce qui le démontre, c'est que l'humanité croit. Tout acte de croyance implique dans celui qui croit la conviction qu'il participe à la vérité absolue. Ainsi, quand je vois un arbre couvert de feuilles et de fruits, si je crois que cet arbre existe réellement et qu'il est réellement couvert de feuilles et de fruits, j'admets tacitement que mon intelligence voit telle qu'elle est cette partie des choses, et qu'en ce point elle participe à la vérité absolue. Il en est de même quand je crois que j'existe, quand je crois que j'éprouve une sensation, quand je crois que tout événement a une cause, en un mot, quand mon esprit accepte une proposition quelconque. Croire, c'est considérer comme vraie une certaine connaissance ; c'est juger qu'elle est conforme à ce qui est, or, toute connaissance conforme à ce qui est, est une portion de la vérité absolue, car cette conformité est précisément le caractère constitutif de la vérité absolue. Et qu'on ne dise pas que l'humanité l'ignore, et ne va pas jusqu'à se rendre un tel compte de ce qu'implique sa croyance. L'humanité sait fort bien que la vérité qui ne serait pas la vérité absolue serait une vérité fausse, c'est-à-dire ne serait pas la vérité ; et si l'humanité jugeait que tel est le caractère de la vérité humaine, elle ne l'appellerait pas la

vérité, elle n'y croirait pas. Donc, par cela seul que l'humanité croit, l'humanité juge qu'elle voit les choses telles qu'elles sont, ou, ce qui revient au même, qu'elle participe à la vérité absolue.

L'humanité a-t-elle raison de juger ainsi ? C'est une question qu'elle ne se fait pas ; les philosophes se la sont faite pour elle, et les avis ont été partagés. Les uns ont trouvé que l'humanité avait raison, et ont dit pourquoi ; les autres, qu'elle avait tort, et ont essayé de le prouver. Ces derniers ont été appelés *sceptiques ;* et c'est à désigner leur opinion que l'usage a exclusivement restreint l'acception du mot *scepticisme.*

La première chose qui étonne dans le scepticisme, c'est qu'il soit d'origine humaine ; car, le fait de croire impliquant la conviction qu'on a le droit de croire, il y a contradiction apparente entre ce fait et le dogme que l'homme n'a pas le droit de croire, qui est le scepticisme. Or, le fait de croire est humain par excellence ; il n'est pas un homme chez qui il ne se produise cent fois par jour, et les sceptiques n'échappent pas plus que les autres à cette nécessité universelle. Cependant les sceptiques sont des hommes, et les opinions des hommes ne peuvent rien contenir qui n'ait ses racines dans la nature humaine. Il est donc à la fois dans la nature de l'intelligence humaine d'admettre et de nier qu'il y ait pour elle de la vérité. Comment expliquer cette contradiction ?

Pour trouver la solution de cette antinomie de la raison humaine, il faut examiner, d'une part comment et à quels titres elle croit, et, d'autre part, comment et à quels titres elle vient à douter qu'elle ait le droit de croire. Quand nous saurons de quelle manière les choses se passent, il nous sera facile d'apprécier ce qu'il y a de

réel dans cette contradiction apparente, et ce qu'il peut y avoir de légitime dans la doctrine du scepticisme.

Soit que nous ayons conscience de ce qui se passe en nous, soit que nous percevions ce qui existe et se produit hors de nous, soit que nous concevions ce qui n'affecte ni notre conscience ni nos sens, soit enfin que nous nous souvenions des choses que nous avons connues, de quelque manière en un mot, et par quelque procédé qu'une connaissance se produise dans notre intelligence, il arrive toujours, quand elle s'y produit, que nous nous faisons du phénomène de sa production, et des conditions de sa vérité, l'idée suivante : certaines choses existent ou ont existé réellement ; notre intelligence a la propriété d'en être informée ; la connaissance est cette information même : voilà pour la production de la connaissance. Cette connaissance est vraie, si elle est conforme à la réalité ; elle est fausse, si elle ne lui est pas conforme : voilà pour les conditions de vérité de la connaissance.

Il suit de là que la vérité de la connaissance dépend de la constitution de notre intelligence ; que, si l'intelligence humaine est constituée de manière à réfléchir fidèlement la réalité, la connaissance humaine est vraie ; que, s'il n'en est pas ainsi, la connaissance humaine est fausse.

Or, toutes les fois que par la conscience, la perception, la raison, la mémoire, ou tout autre procédé de l'intelligence, nous obtenons une connaissance quelconque, nous sommes invinciblement déterminés à croire que ce que nous sentons, que ce que nous voyons, que ce que nous concevons, que ce dont nous nous souvenons, est conforme au sentiment, à la perception, à la conception, au souvenir, et en général à la notion que nous en avons : ce qui veut dire que, dans chacune de ces applications

particulières, nous croyons que notre intelligence n'est pas trompeuse, et qu'elle est constituée de manière à réfléchir les choses telles qu'elles sont.

Nous croyons, il est vrai, que dans toutes ou presque toutes ses applications, l'intelligence est sujette à l'erreur ; mais c'est précisément ce que nous ne croirions pas si nous la supposions naturellement trompeuse. Pour croire que l'intelligence se trompe quelquefois, il faut deux choses : admettre sa véracité naturelle, et pouvoir reconnaître à des signes certains les cas particuliers où cette véracité naturelle est abusée. Or, c'est précisément ce qui arrive en nous. Nous reconnaissons que, dans chacune des applications de l'intelligence, certaines conditions sont nécessaires pour qu'elle ne soit pas abusée ; mais, quand ces conditions ont été remplies, nous croyons aux connaissances qu'elle nous donne : ce qui veut dire que nous admettons qu'elle est naturellement constituée de manière à voir les choses telles qu'elles sont.

Voilà tout le fondement des croyances de l'humanité. Toutes les fois qu'un homme adhère à une proposition, si vous remontez au principe de sa conviction, vous trouverez toujours qu'elle repose sur le témoignage d'une ou de plusieurs de ses facultés : autorité qui vient se résoudre elle-même dans celle de l'intelligence, laquelle serait tout à fait nulle, si l'intelligence n'était pas constituée de manière à réfléchir les choses telles qu'elles sont.

Mais qui nous démontre que telle est la constitution de l'intelligence? Non-seulement nous n'avons pas cette démonstration, mais il est impossible que nous l'ayons. En effet, nous ne pouvons rien démontrer qu'avec notre intelligence : or, notre intelligence ne peut être reçue à démontrer la véracité de notre intelli-

gence ; car, pour croire à la démonstration, il faudrait admettre en principe ce que la démonstration aurait pour objet de prouver, la véracité de l'intelligence, ce qui serait un cercle vicieux. Nous n'avons donc et nous ne pouvions avoir aucune preuve du fait sur lequel reposent toutes nos croyances, savoir, que l'intelligence humaine n'est point trompeuse. Il fallait donc, de deux choses l'une, ou que l'homme ne crût à rien, ou qu'il fût invinciblement déterminé à croire sans motif et sans preuve à ce premier fait. Aussi, si l'homme croit, c'est à cette dernière condition ; et, comme il n'agit que parce qu'il croit, on peut dire que tout ce qu'il fait et que tout ce qu'il croit, il le fait et le croit sur le fondement d'une première croyance aveugle et sans motif, à laquelle sa nature le détermine fatalement et l'oblige de se soumettre, soit qu'il le sache ou qu'il l'ignore.

Un acte de foi aveugle, mais irrésistible, tel est donc le fondement de toute croyance. C'est parce que cet acte de foi est irrésistible que tous les hommes croient, les sceptiques comme les autres ; c'est parce qu'il est aveugle, c'est-à-dire sans motif aux yeux de la raison humaine, que, parmi les hommes à qui la réflexion a fait faire cette découverte, quelques-uns ont pensé que l'intelligence humaine ne pouvait légitimement croire à rien. Telles sont les racines communes de la foi et du scepticisme dans la nature humaine.

Il y a rationnellement contradiction entre la foi et le scepticisme : car l'homme ne peut à la fois avoir et n'avoir pas le droit de croire. Aussi, la raison déclare absolument que l'homme croit sans motif, ou, ce qui revient au même, n'a pas le droit de croire. Mais, en fait, il n'y a pas contradiction entre la foi et le scepticisme ; car l'homme croit par instinct et doute par raison. Or, entre

le fait de croire, déterminé par notre constitution, et le fait que nous croyons sans droit de croire, déclaré par notre raison, il n'y a pas contradiction. De ce que notre raison ne reconnaît pour légitimes que les croyances fondées sur des preuves, il ne s'ensuit pas qu'il n'y en ait pas d'autres; il s'ensuit seulement que ces autres croyances ne sont pas légitimes.

Les sceptiques ne tombent donc pas dans une contradiction quand, dans la pratique de la vie, ils croient à leurs sens, à leur conscience, à leur mémoire, et agissent en conséquence; ils obéissent à leur nature instinctive en croyant ainsi, et obéissent à leur nature rationnelle en professant que leurs croyances sont illégitimes.

Par là, nous absolvons également l'humanité qui croit et les sceptiques qui doutent; mais nous ne pouvons également absoudre les philosophes qui ont combattu le scepticisme en essayant de démontrer la légitimité rationnelle des croyances humaines. Qu'on dise que l'humanité croit, et les sceptiques comme l'humanité, c'est un fait incontestable; qu'on ajoute que l'humanité croit avoir le droit de croire, c'est-à-dire admet que l'intelligence humaine voit les choses telles qu'elles sont, cela est vrai, et les sceptiques ne le nient pas; mais que, prenant le scepticisme corps à corps, on prétende démontrer que l'intelligence humaine voit réellement les choses telles qu'elles sont, voilà ce que je ne comprends pas. Comment ne s'aperçoit-on pas que cette prétention n'est autre chose que celle de démontrer l'intelligence humaine par l'intelligence humaine? ce qui a été, ce qui est, et ce qui sera éternellement impossible. Nous croyons le scepticisme à jamais invincible, parce que nous regardons le scepticisme comme le dernier

mot de la raison sur elle-même. Quant aux dangers du scepticisme, ils sont absolument nuls : Dieu y a pourvu en nous forçant de croire; et l'on ne voit pas qu'il soit arrivé malheur à aucun sceptique. Sans doute, si l'humanité doutait de tout, elle cesserait d'agir raisonnablement; il n'y aurait plus ni bien, ni mal, ni lois, ni société; mais aussi, si l'humanité se mettait à marcher sur la tête, tout ici-bas serait bouleversé; et cependant personne ne prendrait l'alarme si quelque philosophe soutenait que ce système de progression est très-raisonnable. Avant de s'effrayer d'une doctrine, il faut s'assurer d'abord si son application est possible.

Une chose d'ailleurs doit rassurer : c'est que, si l'on ne peut démontrer que l'intelligence humaine voit les choses telles qu'elles sont, on ne peut non plus démontrer le contraire. Le scepticisme ne conduit donc pas à la négation de ce que l'humanité croit; s'il allait jusque-là, il ne serait plus le scepticisme. Il est possible que ce que l'humanité croit ne soit pas vrai, car elle le croit sans preuve : tel est le seul résultat du scepticisme, le seul du moins que la raison avoue. Si on veut réfléchir à cette distinction, on s'apercevra qu'on a honoré du titre de sceptiques bien des philosophes qui ne le méritaient pas.

Nous n'avons pas parlé de ce scepticisme mesquin, qui a précédé l'autre, et qui ne se fonde que sur les contradictions apparentes des jugements humains. Prouver qu'il y a contradiction, soit entre les résultats auxquels arrive chaque faculté de l'esprit prise à part, soit entre ceux auxquels aboutissent les diverses facultés, comme les sens et la raison; établir qu'il y a la même contradiction, soit entre les opinions admises par différents hommes ou différentes nations, soit entre celles aux-

quelles l'humanité s'est arrêtée à différentes époques; puis, conclure de là que l'intelligence humaine regarde tour à tour comme vraies des choses contradictoires, et que par conséquent il n'y a point pour elle de vérité : tel est tout le mécanisme de ce scepticisme de second ordre, dans lequel se sont complu et se complaisent encore une foule de petits esprits. Il y a longtemps que ce scepticisme a été réfuté sur tous les points, et que l'unité de la vérité humaine, admise, *à priori* dans tous les temps par les intelligences supérieures, a été démontrée. Ce scepticisme est un thème sur lequel on brodera longtemps encore : il fait les délices des hommes d'esprit; il ne mérite pas d'arrêter les philosophes.

IV

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

(1827)[1].

Toutes les questions philosophiques se rapportent au monde intellectuel et moral, comme toutes les questions naturelles au monde physique. Si les réalités intellectuelles et morales se dérobaient entièrement à notre observation, nous ne pourrions résoudre aucune question philosophique, tout comme nous ne pourrions résoudre aucune question naturelle, si le monde physique était entièrement invisible à nos sens. Tout ce que nous savons du monde physique sort de ce que nous en voyons ; et de même, tout ce que nous pouvons savoir du monde intellectuel et moral sort de ce que nous en pouvons observer. Or, la réalité intellectuelle et morale ne se révèle immédiatement à nous qu'en nous-mêmes : le principe moral et intellectuel, que nous sentons penser, vouloir et agir en nous, est la seule réalité de cette espèce qui tombe sous notre observation. Au dehors, nous ne voyons que les effets des principes semblables qui remplissent le monde ; et jamais ces effets ne nous auraient

1. *Globe*, tome IV, page 503 ; et tome V, page 6.

révélé leurs principes, si nous n'avions fait connaissance en nous-mêmes avec un principe de même nature. C'est avec notre conscience que nous comprenons Dieu; c'est avec elle que nous comprenons toute force, toute intelligence, toute volonté; c'est en un mot, dans le spectacle intérieur de notre propre nature que se révèlent à nous, et l'existence, et la nature, et les lois du monde intellectuel et moral. Tout ce que nous savons et tout ce que nous pouvons savoir sur ce monde est donc sorti de là, ou doit en sortir. Dans la connaissance de nous-mêmes gît donc le principe de toute la science philosophique, comme, dans la connaissance de la partie du monde physique qui tombe sous nos sens, gît le principe de toute la science naturelle. Toute question philosophique qui peut être résolue vient se résoudre dans quelques-uns des faits de conscience, comme toute question naturelle qui peut l'être vient se résoudre dans quelques-uns des faits physiques qui tombent sous nos sens. Au delà des faits psychologiques, comme au delà des faits physiques observables, la science philosophique et la science naturelle ne procèdent plus que par induction.

Cela posé, on conçoit deux manières de faire la science du monde intellectuel et moral. La première consiste à partir des questions, et à venir chercher dans la conscience les faits de la nature humaine qui s'y rapportent et peuvent seuls les éclairer. C'est ainsi que la philosophie a toujours procédé jusqu'à nos jours. La seconde consisterait à observer et à constater, d'abord, tous les faits de la nature humaine, sans songer aux questions; puis, quand la psychologie serait faite, et que tous les renseignements que nous pouvons avoir sur le monde moral seraient ainsi recueillis, on passerait aux ques-

tions, et on verrait ce que la science peut y répondre de certain. Cette seconde méthode est d'invention moderne: l'idée de faire des phénomènes de l'esprit humain l'objet d'une science d'observation méthodique et régulière, tout à fait indépendante de la solution des questions philosophiques, dans l'intérêt même de ces questions, n'a été bien conçue que de nos jours.

Nous avons montré ailleurs[1] tous les inconvénients de la première méthode. En effet, quand on ne recourt aux faits que pour résoudre une question dont on est préoccupé, ordinairement on observe mal; plus ordinairement encore on se contente du premier fait que l'on rencontre, et on se hâte de résoudre le problème par ce seul fait, sans soupçonner qu'il y en a vingt autres qui le modifient et le complètent. Quelquefois enfin, on ne songe pas même à recourir à l'observation de la réalité sur laquelle porte la question : inspirés par quelques réminiscences, l'imagination et le raisonnement prennent les devants, et façonnent une solution. Voilà ce qui est arrivé aux philosophes, et ce qui a livré la philosophie à l'esprit de système. L'esprit de système a son principe dans cette méthode. Mais, d'un autre côté, ce n'est point par choix que cette méthode a été adoptée et a dominé jusqu'à présent dans la philosophie : rien, parmi les hommes, ne se fait arbitrairement; tout y va selon les lois naturelles de l'esprit humain. Ce qui frappe d'abord dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, c'est que nous ne comprenons ni l'un ni l'autre. De là, des questions sur ce que nous ne comprenons pas. L'esprit humain se tourmente pendant des siècles pour les résoudre, avant de découvrir comment il doit

1. Préface des *Esquisses de philosophie morale*,

s'y prendre pour y parvenir. Ce n'est que très-tard, par réflexion, et surtout par l'expérience de ses éternels mécomptes, qu'il sent enfin la nécessité de calculer, de régler ses efforts, qu'il conçoit ainsi l'idée de méthode, qu'il en cherche une, et qu'il trouve la véritable. C'est alors qu'il accouche de cette idée puissante et féconde, que, pour résoudre les questions, il faut d'abord les oublier, et étudier patiemment la nature et ses lois, parce que la connaissance de la nature et de ses lois contient la solution, et la seule solution solide de toutes les questions sur la nature. Les sciences naturelles ont été longtemps sous le régime des questions comme la philosophie; et longtemps, comme la philosophie, elles n'ont rendu que des systèmes, c'est-à-dire des solutions incomplètes de problèmes isolés, renversées par d'autres solutions aussi vraisemblables, mais non moins incomplètes. Elles sont enfin sorties de ce régime. La philosophie doit en sortir comme elles, et, commes elles, en sortira. Il ne faut que du temps et des exemples, choses dont on ne doit jamais s'inquiéter, parce que l'avenir est long et l'esprit humain révolutionnaire.

On peut donc considérer la philosophie jusqu'à nos jours comme l'ensemble des systèmes qui ont été imaginés pour résoudre les questions philosophiques avant qu'on eût découvert la véritable manière de les résoudre. On peut donc à juste titre recommencer la philosophie, comme une science qui jusqu'ici avait cherché mais n'avait point trouvé sa véritable méthode. C'est là-dessus que se fondent ceux qui prétendent qu'il n'y a qu'un moyen de restituer la philosophie, à savoir de laisser là les questions, et de s'occuper d'abord de constater en nous les lois de la nature morale et intellectuelle, à laquelle toutes les questions se rapportent, et sans la con-

naissance de laquelle elles ne peuvent être résolues : persuadés qu'une fois les lois connues, les questions se résoudront d'elles-mêmes, celles-là du moins qui ne sont point insolubles. Il est certainement impossible de ne pas reconnaître la justesse de cette vue, et de ne pas admettre que la philosophie ne puisse et ne doive être restituée de cette manière. Cette méthode est la méthode psychologique.

En face de cette méthode, qui a ses partisans, s'en élève une autre qui a aussi les siens, et qui mérite de les avoir, la méthode historique. Quand on songe aux puissantes intelligences qui depuis Pythagore jusqu'à nos jours ont soulevé et remué dans tous les sens le champ de la philosophie, quand surtout on a parcouru quelques-uns des admirables monuments de leurs recherches, on ne peut guère échapper à cette conviction, non-seulement que toutes les questions de la science n'aient été posées et agitées avant le commencement du XIX^e^ siècle, mais encore que les faits de la nature humaine qui peuvent éclairer ces questions et concourir à les résoudre n'aient été aperçus, signalés, décrits dans cette longue et puissante investigation, et que par conséquent il ne soit très-difficile, pour ne pas dire impossible, de tomber en pareille matière sur une idée ou sur un fait nouveau de quelque importance. Or, si cette conviction est fondée, il s'ensuit que la science existe, quoiqu'elle soit inconnue à notre siècle, et qu'elle sortirait toute faite, pour qui saurait l'y découvrir, des immortels ouvrages des philosophes qui l'ont créée. Mais comment trouver ces ouvrages et comment les entendre? La plupart sont écrits dans des langues qui nous sont peu familières; quelques-uns dorment encore en manuscrits dans la poudre des bibliothèques; en outre,

chacun de ces grands hommes parle un langage philosophique qui lui est propre et n'est point du siècle ; chacun a considéré les questions à son point de vue ; et, dans chacun, la question que l'on voudrait étudier occupe une place différente et se trouve enchaînée aux autres d'une manière particulière : en sorte que c'est un premier travail de la découvrir dans chaque système, un autre de la dégager, un autre de la comprendre, un autre de rapprocher la solution qu'elle y reçoit de toutes les solutions différentes qu'on lui a données dans les autres systèmes, et un dernier enfin de tirer de la comparaison de toutes ces solutions, qui contiennent chacune une portion de vérité, la solution complète, qui est la véritable.

La philosophie existe donc ; mais elle n'existe pas pour le commun des hommes, ni même pour les hommes très-éclairés, ni même pour les simples savants, ni même pour les simples philosophes. Elle n'existe que pour le petit nombre de ceux qui, étant à la fois et très-érudits et très-philosophes, ont passé leur vie à en chercher les membres épars dans les monuments qui la contiennent. Que manque-t-il donc à la philosophie, pour être véritablement? Deux choses seulement : qu'on la connaisse et qu'on l'organise ; qu'on la connaisse, c'est-à-dire qu'on traduise et qu'on publie tous les grands monuments qui la renferment ; qu'on l'organise, c'est-à-dire qu'on arrange les questions dans leur ordre légitime avec les vérités découvertes sur chacune par les différents philosophes, de manière que tout forme une science méthodique où l'on puisse voir d'un coup d'œil et ce que l'on sait et ce qui reste à trouver.

Or, de ces deux tâches, la première seule est difficile à remplir ; car, si elle était remplie, l'organisation de la

science en sortirait d'elle-même. Quelle lumière, en effet, répandue sur la philosophie, si Pythagore et son époque, si Aristote et le péripatétisme, si Zénon et le stoïcisme, si Sextus et le scepticisme, si les Alexandrins, si Descartes, si Leibnitz, si Kant, étaient un jour traduits à l'intelligence du sens commun, comme l'épicurisme l'a été par Gassendi, et comme le sera dans quelques années, par M. Cousin, le platonisme! Quelle large donnée pour comprendre la philosophie! et comme, à ce spectacle, l'organisation de cette science, à peine entrevue, apparaîtrait et naîtrait d'elle-même! Voilà ce qui a toujours manqué à la philosophie et ce qui lui manque encore : c'est cette vaste connaissance d'elle-même, c'est, en d'autres termes, sa propre histoire. Voilà ce qui fait qu'on n'a cessé de la recommencer comme une chose éternellement neuve, sans que, dans cette succession de tentatives, elle ait pu trouver le moment de s'organiser. Si les résultats des recherches de tous les grands hommes qui l'ont cultivée étaient sous nos yeux, traduits dans une même langue philosophique, cette organisation sortirait alors du sein de leurs travaux, éclatante de lumière et d'évidence. Aucune des questions de la science n'ayant pu échapper à une si longue, à une si persévérante investigation, toutes les questions philosophiques apparaîtraient; et, dans ce rapprochement, on les verrait se distinguer naturellement en deux classes, les questions de faits et les questions d'induction : les premières que l'observation seule peut résoudre, les secondes qui ne peuvent l'être que par les inductions tirées de l'observation; et, dans chacune de ces classes, on les verrait se distribuer et se ranger dans l'ordre le plus naturel, c'est-à-dire dans celui où le philosophe doit les aborder pour les résoudre. Ainsi seraient donnés les

cadres de la science, et il ne resterait plus qu'à distribuer dans ces cadres les découvertes de tous les philosophes, ce qui ne serait pas moins facile. En effet, si tous les systèmes ne sont que des vues incomplètes de la réalité érigées en images complètes de cette même réalité, ces vues diverses étant rapprochées se concilieraient comme les faits qu'elles représentent se concilient dans la nature; ce qu'elles ont d'incomplet, c'est-à-dire ce qu'il y a de faux dans les systèmes, apparaîtrait et s'abstrairait, et les cadres de la science se trouveraient tout à coup remplis de tout ce que le génie des différentes écoles a saisi de vrai sur chaque question. La contradiction de ces écoles serait donc tout à la fois expliquée et terminée; et l'esprit humain, relevé, comme la philosophie, des éternelles accusations de leurs ennemis communs, se reposerait dans la conviction qu'il y a une vérité pour l'homme sur les questions qui l'intéressent le plus, et que l'homme est capable de la trouver malgré sa faiblesse et ses erreurs.

Ainsi, traduire et publier dans une même langue philosophique tous les systèmes, et de la comparaison de ces systèmes tirer l'organisation de la science et la science elle-même qu'ils doivent contenir, telle est la seconde méthode qui a été proposée pour restituer la philosophie. Il faut voir maintenant si cette méthode historique, plus profondément analysée, est véritablement une rivale de la méthode psychologique, ou si plutôt, malgré leur diversité apparente, elles ne se résoudraient pas au fond dans une seule méthode totale, dont elles ne seraient chacune qu'une partie insuffisante.

Une chose est évidente : c'est que la philosophie ne sera jamais une science, tant que les faits de la nature

humaine n'auront pas été méthodiquement recueillis et ordonnés, tant que les lois de la nature humaine et de toute nature morale qui en dérivent n'en auront pas été régulièrement déduites, et tant que la solution des questions philosophiques n'aura pas été méthodiquement tirée de ces lois. Voilà l'édifice qu'il faut élever. Les faits en sont la base: car, les faits trouvés, les lois s'ensuivent, et les lois déterminées résolvent les questions. Il s'agit donc par-dessus tout et avant tout d'arriver à une connaissance aussi complète que possible des faits de la nature humaine, point de départ nécessaire, fondement véritable de toute la science philosophique.

Or, nul doute que la méthode psychologique n'aille droit à la difficulté, puisqu'elle se donne pour premier objet de déterminer par l'observation tous les phénomènes de la nature morale et intellectuelle qui peuvent être saisis. Nul doute encore qu'elle ne puisse à la longue parvenir à la résoudre aussi complétement que possible, puisque, après tout, nous ne pouvons découvrir ces phénomènes intellectuels et moraux que par l'observation, et que c'est précisément par l'observation qu'elle les recherche, avec la volonté décidée et la résolution prise de l'appliquer jusqu'au bout, sans fixer d'autre borne à ses investigations que l'impossibilité même de les poursuivre.

La philosophie, d'un autre côté, sous le long régime des questions, a découvert presque tous les faits de la nature humaine; car, toujours ramenée par les questions qu'elle agitait à la seule partie de la réalité morale et intellectuelle qui pût lui donner des lumières sur ces questions, il est peu de faits de cette réalité qui lui aient échappé. Aussi trouve-t-on une vue psychologique vraie au fond de tous les systèmes. En sorte qu'en réu-

nissant les vues vraies de tous les systèmes, on aurait une psychologie toute faite, au sein de laquelle viendraient s'expliquer et se concilier tous les systèmes. Mais, pour reconnaître ces vues vraies au fond de chaque système, il faut que l'historien de la philosophie ait étudié les faits. Autrement, il ne pourrait démêler ce qu'il y a de vrai, c'est-à-dire de conforme aux faits, et ce qu'il y a de faux, c'est-à-dire d'exclusif et d'incomplet, dans chaque système. L'histoire de la philosophie contient donc, tout trouvés, les faits de l'esprit humain, base de la science; la méthode historique les a donc sous sa main comme la méthode psychologique; mais, pour les reconnaître dans les systèmes, il faut que l'historien les ait observés dans la réalité; il faut donc qu'il ait parcouru les voies de la psychologie. D'où l'on voit que la méthode historique implique et suppose la méthode psychologique, et que, sans elle, elle ne saurait rendre ce que la science demande avant tout, une statistique des phénomènes de la nature morale et intellectuelle.

Mais, si la psychologie est indispensable à l'historien, l'histoire n'est-elle d'aucune utilité au psychologue? Sans doute, à la rigueur, la psychologie peut, sans le secours de l'histoire, recueillir la statistique dont nous venons de parler; mais elle montrerait bien peu de jugement en s'imposant cette prétentieuse réserve. En effet, tous les plus grands hommes qui aient honoré l'humanité sont venus tour à tour, et ont jeté un regard de génie sur cette nature morale et intellectuelle dont la connaissance est l'objet de la psychologie. Ils ont interrogé cette réalité aux points de vue divers de toutes les époques, sous les inspirations variées de toutes les questions. Sous combien de faces n'ont-ils pas dû saisir

cette réalité? que de faits, que de nuances n'ont-ils pas dû démêler? et quel observateur oserait se flatter, même sous la direction de la méthode la plus ingénieuse, de retrouver tout ce qu'ils ont vu, tout ce qu'ils ont senti, tout ce qu'ils ont deviné de vrai et de réel dans ce champ si obscur et si vaste? Or, leurs observations existent; elles sont écrites de leur main dans les annales de la philosophie. N'est-ce donc point là un riche trésor d'informations et de renseignements, et conviendrait-il à personne de le dédaigner? A tout le moins, n'offre-t-il pas au psychologue un moyen de compléter ses propres découvertes, d'en contrôler et d'en vérifier l'exactitude? Est-il des observateurs assez sûrs d'eux-mêmes pour ne pas être charmés de retrouver dans une page d'Aristote ou de Platon la description d'un fait qu'ils viennent d'analyser? en est-il d'une sagacité assez infaillible pour ne jamais rencontrer, dans ces antiques observations, des détails qui leur aient échappé ou des différences qui les obligent à revenir avec fruit sur leurs pas? Bien donc que l'observation puisse à la rigueur se passer de l'histoire dans l'investigation des faits et des lois de la nature humaine, l'histoire cependant peut fournir de telles indications, abréger tellement le travail. et présenter un commentaire si instructif et une confirmation si éclatante des vérités données par l'observation, qu'il serait tout à fait absurde, dans l'intérêt de la science, de rejeter ses services et de s'enfermer exclusivement dans le point de vue psychologique.

On voit donc que c'est en portant le flambeau de la psychologie dans les monuments de la philosophie, pour recueillir à sa lumière les nombreuses observations qu'ils contiennent, et en portant dans la psychologie les indications de l'histoire, pour en diriger, pour en

abréger, pour en féconder les recherches, qu'on arrivera le plus promptement et le plus sûrement possible à ce premier grand *desideratum* de la philosophie: une statistique complète des phénomènes de la nature morale et intellectuelle, d'où doivent sortir, par induction, la connaissance des lois qui la gouvernent, et, par déduction, la solution scientifique de toutes les importantes questions qui s'y rapportent.

Si cela était fait, la science serait faite: car c'est là toute la science; mais l'histoire de la science resterait encore à faire. Or, ce serait trop peu que la philosophie fût organisée, si le passé de la philosophie restait une chose inconnue et inexpliquée. Il est impossible à une science de reposer dans cette ignorance de sa propre histoire; il est impossible à l'esprit humain de le souffrir. Si démontrée qu'elle soit à ses propres yeux, une science a besoin, pour se fier à elle-même, d'avoir le mot de ses égarements; elle n'est bien sûre d'être dans le vrai que quand elle s'est bien expliqué comment elle a passé et comment elle devait passer par le faux: et la raison en est toute simple. En effet, de qui sont tous ces systèmes sur lesquels nous passerions à l'ordre du jour sans nous donner la peine ni de les comprendre ni de les expliquer? Ces systèmes sont des créations de l'esprit humain. Et quelle est l'autorité que nous invoquons à l'appui de nos réformes, et à laquelle nous demandons la sanction de nos méthodes nouvelles? l'autorité de l'esprit humain. Rompre sans façon avec l'histoire d'une science au moment où on la réforme, c'est donc renier l'esprit humain en même temps qu'on l'invoque; c'est lui dire tout à la fois qu'il est admirable et absurde. Mauvais moyen d'obtenir sa foi: car il ne croit que parce qu'il se fie à lui-même; et, si vous le mettez en dé-

fiance de lui-même, il ne peut plus croire même à ce qui lui paraît évident. Il sait que pour lui le chemin de la vérité a été semé d'obstacles; il conçoit donc que l'erreur puisse être ici-bas la préface nécessaire de la vérité, et qu'il ait dû s'égarer longtemps avant de trouver la bonne route; mais, pour qu'il soit sûr qu'il est enfin dans le port, il a besoin d'avoir la carte des écueils qu'il a parcourus. Il ne faut point oublier ce besoin quand on réforme une science: il est aussi impérieux qu'inévitable, et c'est pourquoi toute réforme pareille exige et crée à son profit l'histoire de la science réformée.

Or, pour faire l'histoire de la philosophie, l'alliance de l'historien et du psychologue n'est pas moins nécessaire que pour faire la psychologie elle-même ou la science. D'une part, en effet, l'observation complète des phénomènes de la nature humaine doit infailliblement donner tous les faits qui ont servi de germe aux différents systèmes: elle doit donc aboutir à l'explication et à la conciliation de tous les systèmes. Mais, pour que le psychologue arrive à ce résultat si rassurant pour l'esprit humain et qui confirmerait si puissamment les données de la science nouvelle, il faut qu'il connaisse ces systèmes; il faut donc qu'il ait fait connaissance avec tous les monuments historiques de la philosophie. Mais, d'une autre part, à quoi servirait la connaissance de ces monuments, si l'érudit qui la possède ne les comprenait pas? et comment les comprendrait-il, sans la science de cette réalité morale qui vit en nous, et dont tous ces systèmes représentent quelque face? Nous ne saurions en effet nous lasser de le répéter: tous les systèmes ne sont que des vues incomplètes de cette réalité, et, pour distinguer ce que vaut un système, il faut toujours le confronter avec cette réalité pour constater jusqu'à quel

point il la représente et jusqu'à quel point il la défigure. Ainsi s'apprécie chaque système; et, en parcourant les idées premières de tous les systèmes, on reconnaît avec admiration que les systèmes ont fait le tour de cette réalité, chacun l'ayant saisie par un côté, et aucun ne l'ayant embrassée tout entière. Cette promenade de l'esprit humain autour d'un objet trop vaste pour être vu en même temps sous toutes ses faces est le spectacle que l'histoire de la philosophie nous présente. Les différents systèmes sont les vues d'après nature qu'il a dessinées chemin faisant dans les stations successives où il s'est reposé. Toujours vraies, mais toujours partielles, ces vues n'ont d'autre défaut que l'inscription que chaque philosophe y a mise. Au lieu d'écrire au-dessous : *Ceci est la grande pyramide*, il fallait écrire : *Ceci est le côté oriental de la grande Pyramide*. C'est à l'histoire qu'il appartient d'effacer au bas de chaque système l'inscription ambitieuse pour y substituer l'inscription vraie. Or, elle ne le peut faire qu'en parcourant les lieux elle-même les systèmes à la main, et en reconnaissant dans la réalité le sujet et le cadre de ces dessins partiels. L'histoire des systèmes doit donc être écrite dans le sanctuaire de la conscience. Autrement elle ne serait pas une histoire, mais une nouvelle édition des systèmes; et cette nouvelle édition serait tout aussi utile que ces belles planches du *Voyage d'Égypte*, où nos artistes ont supérieurement dessiné des milliers d'hiéroglyphes dont nous n'avons pas la clef.

Terminons enfin ces considérations déjà trop longues. On voit ce que commandent de nos jours les besoins de la philosophie, et à quelles conditions elle peut devenir une science. Ni une psychologie, ni une histoire des systèmes n'y suffirait : sans la psychologie on ne com-

prendrait pas l'histoire, et sans l'histoire on se défierait de la psychologie. Il faut l'une et l'autre. En second lieu, pour arriver à ces deux grands résultats, le concours de l'observation et de l'érudition est toujours utile, le plus souvent indispensable. Les systèmes sont pleins de faits psychologiques épars, et la psychologie donne la clef des systèmes. Il faut donc que l'observation appelle l'érudition à son secours pour trouver la science, et que l'érudition s'éclaire des lumières de l'observation pour tracer son histoire. Quand nous aurons une psychologie bien faite et une exposition complète de tous les systèmes, on verra que la philosophie est une science comme une autre, ni plus ni moins conséquente, qui a marché comme les sciences naturelles, qui a la même méthode, le même criterium, la même certitude, qui a toujours été et qui est encore plus avancée au fond, malgré les apparences, mais qui n'est parvenue que plus tard à reconnaître sa véritable méthode et à s'organiser.

Ces deux grandes tâches, une psychologie bien faite et une histoire complète de tous les systèmes, sont chacune au-dessus des forces d'un seul homme. La chose est évidente pour l'histoire; et ceux qui savent avec quelle lenteur se développent les sciences d'observation concevront qu'une bonne psychologie ne se formera que peu à peu et par les travaux successifs d'un grand nombre d'observateurs. Néanmoins, de ces deux entreprises, l'histoire est celle qui demande, sans aucun doute, la réunion la plus difficile de qualités : car le psychologue, à toute force, peut ignorer l'histoire de la philosophie ; tandis que l'histoire de la philosophie, telle qu'elle doit être faite, exige impérieusement dans l'historien toutes les qualités et toutes les connaissances du psychologue.

La traduction seule des monuments de la philosophie ancienne, telle qu'elle doit être faite, est une œuvre d'une immense difficulté. Il ne suffit pas d'être habile philologue pour l'accomplir; l'intelligence profonde des questions philosopbiques et la connaissance de l'histoire de la philosophie sont deux conditions non moins impérieusement exigées. Le plus habile helléniste ne comprend poiut Platon : il suffit, pour s'en convaincre, d'observer comment la philologie a toujours reculé devant les dialogues les plus métaphysiques de cet auteur, au point qu'ils sont encore à traduire dans la plupart des langues modernes. Mais il ne suffit pas de traduire, même avec une parfaite intelligence : la traduction proprement dite ne fait que substituer un idiome à un autre. Une seconde traduction est indispensable, c'est celle du langage philosophique de chaque auteur; c'est-à-dire qu'après avoir traduit les mots, il faut traduire les idées, ou, ce qui revient au même, les exposer sous les formes simples d'aujourd'hui, sous les formes du sens commun, accessibles à tous. C'est là ce que M. Cousin a fait pour Platon dans ses arguments. Non-seulement nous pouvons lire Platon dans sa traduction, mais le comprendre dans ses arguments, et nous assurer que nous le comprenons bien, en relisant le texte à la lumière des arguments, et en soumettant à une comparaison sévère la pensée de l'original et celle de l'interprétation. Or, cette traduction des idées, sans laquelle celle du texte ne serait qu'un demi-service, n'exige pas seulement un philosophe, mais un philosophe qui n'ait point de système qui l'empêche de se prêter au génie et aux idées de Platon pour le comprendre, et qui, de plus, connaisse assez tous les systèmes, et la vérité dont tous les systèmes expriment quelque face, pour ne point s'enfermer dans le point de

vue de Platon et pour pouvoir encore le juger et lui faire sa part en l'exposant. Disons-le, c'est là une réunion rare de qualités, et peut-être faudrait-il en désespérer, si l'air que nous respirons ne douait pas, pour ainsi dire, au berceau, les esprits distingués de notre siècle de celle de toutes ces qualités qui est la plus difficile et la moins commune, nous voulons dire l'étendue.

PSYCHOLOGIE.

I

OBJET, CERTITUDE, POINT DE DÉPART ET CIRCONSCRIPTION DE LA PSYCHOLOGIE.

(1823)[1].

I

Objet de la Psychologie. — Au dedans de nous et dans les profondeurs de notre être un principe se développe continuellement, qui va saisir hors de nous les réalités que le monde contient, et en conçoit des notions plus ou moins complètes, plus ou moins distinctes.

Ce principe ne s'arrête pas à la superficie des choses, à ces phénomènes, à ces attributs visibles qui nous les manifestent immédiatement; il pénètre plus avant, et s'introduit dans un monde caché que notre œil ne voit point, que notre main ne saurait toucher.

1. *Encyclopédie moderne*, tome XIX.

Au delà des phénomènes, il conçoit des causes; entre les faits, des dépendances; sous les attributs, des existences réelles; et, par delà encore, une cause source de toutes les causes, des lois règles de tout rapport, une existence centre commun de toutes les existences, un espace qui contient tout, une durée où tout se produit et s'écoule.

Il embrasse ainsi le visible et l'invisible, l'apparent et le caché, et élève dans son sein une image du monde, qui est la connaissance humaine.

Or, toutes les fois que ce principe se développe, un phénomène singulier se produit en lui. En atteignant les réalités extérieures, il a conscience de lui-même qui les atteint; en les trouvant, il se trouve. Saisissant à la fois deux choses, l'une qui connaît, l'autre qui est connue, se reconnaissant dans la première, et ne se reconnaissant point dans la seconde, le principe intelligent exprime cette différence et cette dualité, en disant *moi* et *non moi*.

Dès lors, il se pose au centre de cet univers qu'il embrasse et qui le contient, et il s'en distingue nettement. Dès lors aussi, au centre de toutes les sciences possibles, apparaît et se distingue une science spéciale, qui est celle du principe intelligent, ou la psychologie.

Cette science est identique à celle du *moi*; car qui dit *moi?* le principe intelligent; et ce qu'ii appelle *moi*, c'est nécessairement lui. Elle est également identique à la science de l'homme; car qu'est-ce que l'homme, sinon ce que chacun de nous appelle *moi?* et qui dit *moi*, sinon le principe intelligent? et que peut-il appeler *moi*, sinon lui-même ? Le *moi*, l'*homme* le *principe intelligent*, sont donc des dénominations différentes d'une même chose; la science de l'une de ces choses est donc la science des deux autres; la psychologie, qui est la science du prin-

cipe intelligent, est donc par cela même la science du *moi* ou de l'homme.

On aurait tort d'en conclure que la psychologie est la science de ce composé de matière et de forces diverses, que le même nom d'*homme* sert à distinguer des autres êtres organisés. Il y a dans ce composé deux choses distinctes : l'*homme* proprement dit, et l'*animal*. La physiologie étudie l'animal; la psychologie l'homme, c'est-à-dire le principe dans lequel chacun de nous sent distinctement que sa personnalité est concentrée, et qui est le principe intelligent. C'est là le *moi*, ou l'homme véritable, et c'est en ce sens seulement que la psychologie est la science de l'homme.

Le principe intelligent n'est pas seulement intelligent, il est en même temps sensible, volontaire, passionné, locomoteur. C'est ce qu'il reconnaît lui-même, en rapportant à lui, comme à leur sujet ou à leur cause véritable, les phénomènes de la sensibilité, de la volonté, de la passion et de la locomotion; tandis qu'il ne s'attribue point et renvoie à l'animal les phénomènes de la digestion, de la circulation, de la sécrétion de la bile, et une foule d'autres qui se produisent dans le composé avec lequel on voudrait l'identifier. En renfermant l'homme dans le principe intelligent, nous ne le mutilons donc pas; et, en le séparant de l'animal, nous ne faisons que constater dans la science une distinction qui est dans la nature des choses.

II

De la nature et de la certitude de la science psychologique. — Ce qui est l'objet de la science psychologique, c'est le

principe intelligent; ce qui en est l'instrument, c'est ce même principe. Il y a donc cela de spécial dans la psychologie, que son instrument et son objet sont identiques. C'est ce qui n'arrive que dans cette seule science. Dans toutes les autres, l'instrument, qui est le principe intelligent, est distinct de l'objet même auquel il s'applique.

De cette singularité en résulte une autre : c'est que la connaissance ne s'obtient pas en psychologie de la même manière que dans les autres sciences. L'intelligence ne peut s'observer comme elle observe les choses qui ne sont pas elle; elle a le spectacle de celles-ci, elle les voit, elle les contemple; mais elle ne peut avoir le spectacle d'elle-même; elle en a le sentiment ou la conscience. La psychologie est fille de la réflexion, comme toutes les autres sciences le sont de l'attention.

Mais là s'arrêtent les différences, et l'on n'en peut rien conclure, ni contre la possibilité, ni contre la certitude de la science psychologique. En effet, ni l'identité de l'instrument et de l'objet n'empêche la connaissance, ni la manière dont elle est obtenue n'en affaiblit la certitude.

Ce qui démontre la première de ces vérités, c'est le fait que nous savons à chaque moment ce qui se passe dans le sein de notre *moi;* et ce qui démontre la seconde, c'est que, de toutes les certitudes, la plus invincible à nos yeux est celle qui s'attache aux dépositions du sens intime. Rien au monde ne pourrait nous persuader que nous ne pensons pas, que nous ne voulons pas, que nous ne sentons pas, quand nous avons la conscience que nous pensons, que nous voulons et que nous sentons; et la plus absurde de toutes les suppositions serait celle qu'un homme pût penser, vouloir, sentir, sans en être informé.

Aussi bien serait-il étonnant qu'un principe dont l'es-

sence est de connaître ne se connût pas lui-même, ou qu'on dût croire à tout ce qu'il affirme, excepté à ce qu'il affirme de sa propre nature.

Il suffit de savoir à quel titre nous croyons pour apprécier la valeur des doutes qu'on a élevés contre la certitude psychologique.

Quand notre intelligence a obtenu la notion d'une réalité quelconque, elle conçoit que cette notion peut être conforme ou non conforme à la réalité connue. Conforme, elle est vraie; non conforme, elle est fausse. Les raisons que l'intelligence peut avoir de regarder comme vraie la notion qu'elle a obtenue fondent la certitude de cette notion.

Or, l'intelligence est assurément susceptible de commettre des erreurs; elle le sait, et elle n'adopte pas légèrement et de prime abord les notions qu'elle acquiert. Mais, lorsqu'elle a pris les précautions qui lui sont inspirées par sa nature pour éviter l'erreur, il arrive que les notions ainsi acquises lui inspirent une pleine confiance; elle les regarde comme vraies; elle y croit.

D'où vient cette confiance? elle n'est autre chose que la foi que l'intelligence a en elle-même. L'intelligence est profondément convaincue qu'il est dans sa nature de voir les choses telles qu'elles sont, et que, si elle se trompe quelquefois, la faute n'en est pas à cette nature, mais aux conditions matérielles auxquelles elle est soumise en cette vie; en sorte que, quand, toutes les précautions contre l'erreur ayant été prises, une chose lui paraît vraie, elle pense avec une ferme confiance qu'elle est vraie réellement.

Ainsi, la certitude de toutes nos connaissances repose en dernière analyse sur la véracité supposée de notre intelligence. Or, si cette véracité est réelle, elle est perma-

nente, et ne saurait être suspendue dans un cas particulier. Quel que soit donc l'objet auquel s'applique notre intelligence, la véracité de l'intelligence est la même. Si donc on l'admet pour une science, on doit l'admettre pour toutes.

La question de savoir si la certitude existe pour une certaine science se ramène donc à celle-ci : l'intelligence juge-t-elle que dans cette science sa véracité puisse être mise à l'abri des causes d'erreurs qui peuvent l'égarer ; en d'autres termes, les notions qu'elle acquiert dans cette science lui inspirent-elles cette pleine confiance qui entraîne son assentiment et sa croyance? Or, l'affirmative n'est point douteuse en psychologie : les notions que la conscience nous donne nous inspirent une parfaite confiance. La certitude de la science du moi est donc appuyée sur les mêmes bases que la certitude de toute science possible.

III

Du point de départ de la psychologie. — Puisque le moi se sent continuellement, il a continuellement une connaissance plus ou moins distincte de lui-même. Puisqu'il se distingue continuellement de ce qui n'est pas lui, il sait à chaque instant plus ou moins distinctement ce qu'il est. Ainsi la science du moi est commencée dans la conscience de chaque homme.

D'où vient que la science du moi ne sort point claire et complète de cette conscience sans cesse renouvelée qu'il a de lui-même?

L'intelligence humaine, quel que soit son objet, n'atteint jamais, sans l'intervention de la volonté, la con-

naissance claire des choses. L'expérience nous apprend ce fait, et la nature de l'intelligence nous l'explique.

Pour que nous puissions observer un objet quelconque, il faut que nous le connaissions. Pour que nous le connaissions, il faut qu'il se soit manifesté à nous sans que nous l'ayons voulu. Il y a donc une connaissance involontaire de chaque chose, qui précède inévitablement l'étude volontaire que nous pouvons en faire.

Or, c'est encore un fait d'expérience, que cette connaissance involontaire et primitive est toujours obscure, et qu'elle ne devient claire que par l'analyse qui sépare et considère isolément chacun des éléments qui la composent.

L'analyse, source de la clarté, est le procédé nécessaire de l'intelligence volontaire; la synthèse, source de l'obscurité, parce qu'elle embrasse et ne distingue pas, est le procédé naturel de l'intelligence involontaire.

Ainsi, comme nous débutons nécessairement par une intelligence involontaire des choses, toute connaissance est d'abord obscure et indistincte. Elle ne devient claire et nette que lorsqu'elle a été analysée, c'est-à-dire lorsqu'elle a été soumise à l'action libre de l'intelligence.

Voilà pourquoi tant que le moi ne s'est pas replié librement sur lui-même, la connaissance spontanée qu'il a de sa manière d'être, quoique incessamment renouvelée, reste obscure.

Et de là vient que la plupart des hommes meurent sans avoir obtenu une connaissance nette de ce qu'ils sont.

Pour celui-là seul qui s'est étudié volontairement, c'est-à-dire qui a réfléchi sur sa propre nature, la notion du moi, la science du moi, peut être distincte.

Le point de départ de la science du moi contient donc toute la science du moi; en d'autres termes, la conscience

obscure que nous avons tous de nous-mêmes deviendra la science du moi, quand elle aura été éclaircie par la réflexion libre.

Conscience obscure du moi, voilà le point de départ de la psychologie; connaissance claire du moi, voilà la psychologie elle-même : entre le point de départ et le but, il n'y a qu'une différence de forme. La psychologie n'est autre chose que la conscience de nous-mêmes transformée; c'est le sentiment du moi, commun à tous les hommes, rendu clair d'obscur qu'il était.

Le moyen ou l'instrument de transformation, c'est la réflexion; et la réflexion n'est autre chose que l'intelligence humaine librement repliée sur son principe.

IV

Première transformation de la notion primitive du moi, ou circonscription de la psychologie. — Qu'y a-t-il dans la conscience que chacun de nous a de soi-même? La solution de cette question est la psychologie tout entière. Mais nous ne pouvons découvrir tout d'un coup toutes les notions particulières contenues obscurément dans la conscience totale que nous avons de notre moi. Dans ce cas, comme dans tous les cas semblables, le phénomène de l'éclaircissement ne s'opère que peu à peu. D'abord, les notions principales renfermées dans la notion complexe apparaissent et se distinguent; ensuite, dans le sein de chacune d'elles nous distinguons des notions moins étendues, qui se résolvent elles-mêmes peu à peu dans des notions plus élémentaires, jusqu'à ce qu'enfin, de subdivision en subdivision, la décomposition atteigne les éléments.

La première chose qui m'apparaisse nettement, lorsque je cherche à me rendre compte de ce que je suis, c'est que je me trouve toujours agissant d'une certaine manière, et éprouvant des modifications qui ne sortent pas de moi, mais que je subis sans les avoir produites et sans pouvoir les éviter.

Ainsi, je ne me trouve pas nu et dépouillé de modifications ; je me trouve toujours sous une manière d'être particulière ; en sorte qu'il y a toujours complexité dans l'objet qui tombe sous ma vue, complexité dont le moi est l'élément invariable, et dont la manière d'être du moi est l'élément variable.

Dans quelque état et dans quelque moment que je me surprenne, c'est toujours le moi que je rencontre; de plus, je le rencontre toujours agissant ou modifié d'une certaine façon ; et enfin, j'observe que l'action ou la modification n'est pas toujours la même, mais varie d'un cas à un autre.

Quand je m'interroge sur ce qui est moi et sur ce qui n'est pas moi, dans chaque cas je trouve que l'élément constant, c'est-à-dire ce qui agit et ce qui est modifié, est appelé *moi* par la conscience, qui appelle *non-moi* les actions diverses produites et les modifications variables éprouvées.

En passant d'un état à un autre, l'élément constant qui s'appelle *moi* est convaincu qu'il est le même dans les différents cas; il est convaincu en même temps que les actions et les modifications changent d'un cas à un autre.

Enfin, dans chaque cas particulier, l'élément *moi* se reconnaît simple sous la multiplicité des actions qu'il produit et des modifications qu'il éprouve.

De là, une première distinction capitale dans la con-

science obscure que nous avons du monde interne. Il y a dans le monde interne, il y a dans l'objet complexe saisi à chaque instant par la conscience, deux éléments distincts, l'un qui est nous, l'autre qui n'est pas nous; et il y a entre ces deux éléments cette différence ultérieure, que l'élément qui est nous est simple dans chaque moment, identique à lui-même dans tous les moments, tandis que l'élément qui n'est pas nous est multiple dans chaque cas, et variable d'un moment à un autre.

Poursuivons notre analyse. Bien que l'élément variable et l'élément constant soient distincts, il y a entre eux une dépendance. Le moi est le principe des actions qu'il produit, il est le sujet des modifications qu'il éprouve; sans lui, les actions ne seraient pas; et, s'il n'était pas là pour être modifié, il n'y aurait point de modifications. Ainsi, l'élément variable n'existe que par l'élément invariable. En d'autres termes, tout ce qui se passe en nous n'existerait pas sans nous. La réciproque n'est pas vraie.

En effet, nous concevons clairement que nous pourrions exister sans être modifiés. Le principe actif en nous pourrait sommeiller sans produire. L'effet dépend de la cause, la modification du sujet; mais la cause n'implique pas nécessairement l'effet, ni le sujet la modification.

Il y a donc ce rapport entre nous et ce qui se passe en nous, que ce qui se passe en nous ne subsiste que par nous, tandis que nous pourrions subsister sans lui.

A ces propriétés opposées, nous reconnaissons dans l'élément variable du monde interne le caractère de phénoménalité, et dans l'élément invariable le caractère de réalité.

Nous sommes donc une réalité. Les actions que nous produisons, les modifications que nous subissons, sont

donc des phénomènes. Le monde interne renferme donc une réalité simple et identique à elle-même, qui est nous, qui subsiste et persiste par elle-même; et de plus, une phénoménalité multiple et changeante, qui dépend de la réalité d'où elle émane ou qu'elle modifie.

Le moi, qui est une réalité, sent en lui-même persister avec lui des attributs invariables comme lui; ce sont ces attributs qui le constituent lui et non toute autre réalité. Mais, par delà ces attributs dans lesquels il se sent immédiatement, et par lesquels il se manifeste à lui-même, il conçoit quelque chose de plus fixe encore, de plus immuable, quelque chose qui n'est pas individuel comme lui, et sans quoi il ne subsisterait pas. Ce quelque chose, il l'appelle de différents noms, tant qu'il ne s'est pas rendu compte nettement de sa nature; mais dans ce quelque chose, quel qu'il soit, il ne se trouve pas; ce quelque chose, il ne l'appelle pas moi, il ne se sent pas en lui. Alors donc qu'il l'atteint, il sort non-seulement de ce qui est visible pour lui, mais encore de ce qui est lui; et non-seulement de ce qui est lui, mais encore de ce qui vient de lui ou en dépend. Ce n'est plus ni le moi, ni une action du moi, ni une modification du moi; ce n'est ni un phénomène, ni une réalité individuelle; c'est quelque chose d'une troisième nature, qu'il ne comprend que négativement; c'est quelque chose qui le dépasse, et à quoi il se rattache; c'est enfin l'objet encore confusément entrevu de cette autre science, distincte de la psychologie, et qu'on appelle l'ontologie.

La conception obscure de cet objet invisible, non individuel et non phénoménal, est bien contenue dans la conscience du monde interne que nous analysons; mais cet objet lui-même n'y est pas compris. Arrivé au point où la réalité moi finit, et où l'intelligence voit poindre,

pour ainsi dire, cet objet nouveau, la psychologie expire. Ce sont là ses limites du côté de l'ontologie.

Transportons-nous maintenant à l'autre extrémité du monde interne ou de cette sphère de phénomènes embrassée par la conscience, et marquons également de ce côté les bornes qui séparent la psychologie de la science du monde externe.

Ici, l'extrême multiplicité des phénomènes ne nous permet pas d'indiquer à quel point chacun d'eux cesse d'être visible pour la conscience. C'est dans l'analyse spéciale de ces phénomènes que l'on peut seulement conduire chacun d'eux, du point où il se rattache au moi, jusqu'au point où il se perd dans le monde externe, et cesse d'apparaître à l'observation interne.

Qu'il nous suffise de dire que, de toutes parts, le monde interne est délimité par la conscience, et avec lui la psychologie; car l'objet de la psychologie est d'éclaircir ce que la conscience sait de nous-mêmes, et là où la conscience ne pénètre point, il n'y a rien à éclaircir.

Mais, de même que la réalité moi se rattache à quelque chose d'invisible à l'œil interne, de même les phénomènes se rattachent à quelque chose qui n'est point contenu dans la sphère de la conscience. Les modifications que le moi subit ont une cause; les actions qu'il exerce ont un but. Les phénomènes, en un mot, qui sont dans le monde interne, ne tiennent au moi que par une extrémité. L'extrémité opposée ne demeure point suspendue et flottante; elle se rattache nécessairement à quelque réalité extérieure; et c'est ainsi que le moi est lié à la nature extérieure et communique avec elle.

Telles sont les premières distinctions que la réflexion nous manifeste en nous; telle est la circonscription exacte qu'elle donne à l'objet de la conscience.

Dès lors, et par le fait seul de cette première décomposition, le corps est exclu de l'objet de la psychologie. Chose singulière, si le corps était l'homme! car l'homme est certainement dans ce qu'il appelle soi; il n'est pas là où il reconnaît lui-même qu'il n'est pas; et si, d'une part, il se place dans un principe actif et sensible, simple et identique à lui-même, dont il a une perpétuelle conscience; si, d'autre part, il ne se reconnaît plus dans les modifications inétendues et sans forme qu'il éprouve, par cela seul qu'il ne se sent pas en elles et qu'elles sont multiples et variables; à plus forte raison il ne se reconnaît pas dans cette masse solide, figurée, étendue, composée, et perpétuellement changeante, qui l'enveloppe, et qu'il nomme lui-même le corps.

Non-seulement il ne s'y trouve pas; mais il la regarde comme une chose extérieure à lui, qui agit sur lui et sur laquelle il agit, qui sert d'instrument à ses volontés sur la nature extérieure, ou d'instrument à la fatalité extérieure sur lui, qui, à tous ces titres, est avec lui dans des rapports intimes, permanents et tout spéciaux, mais qui, malgré ces rapports, ne se confond pas plus avec lui que les planètes qui gravitent dans les cieux ou les invisibles soleils qui en éclairent les profondeurs.

II

DE L'AMOUR DE SOI.

(1823)[1].

Le phénomène de la sensation, dans sa simplicité, est tout à la lois une affection agréable ou désagréable pour la sensibilité qui l'éprouve, et un signe déterminé pour l'intelligence qui l'aperçoit; par ce double caractère, il donne naissance à deux séries de phénomènes psychologiques, dont l'une se développe dans la sensibilité même, et dont l'autre se produit dans l'intelligence. Nous allons suivre dans cet article les effets de la sensation dans la sensibilité; car il paraîtra bientôt que les mouvements variés qu'elle y excite émanent d'un même principe, et que ce principe est l'*amour de soi*.

C'est comme affection que la sensation devient pour la sensibilité une cause de développement : comme signe, elle n'excite que des faits intellectuels. Or, comme affection, elle ne revêt que deux formes essentiellement distinctes : elle est agréable ou désagréable. Une affection, qui ne serait ni agréable ni pénible à quelque degré, ne serait pas; car, dans cette hypothèse, nous ne serions

1. *Encyclopédie moderne*, tome II.

pas affectés. Il n'y a donc pas de sensation indifférente, bien que nous puissions être indifférents à certaines sensations, soit que l'habitude de les éprouver nous ait familiarisés avec elles, soit que notre attention, détournée ailleurs, ne les remarque pas.

Puisque la sensation n'affecte la sensibilité que de deux manières vraiment distinctes, tous les phénomènes qu'elle y développe doivent se manifester à la suite de l'affection agréable ou de l'affection désagréable : les chercher ailleurs serait inutile. Ce sont donc les résultats de ce double mode de la sensation que nous allons observer et décrire.

Dans la sensation agréable et dans la sensation pénible, ce qui sent en nous est purement passif ; il éprouve, dans les deux cas, l'action d'une force étrangère ; mais à peine a-t-il commencé à la subir, qu'excité par l'impression, il réagit vers la cause de cette impression, et développe un mouvement qui, sortant de lui et allant à elle, se distingue nettement du mouvement de cette cause, qui partait d'elle et aboutissait à lui.

Or, ce mouvement réactif, qu'enfante évidemment ce qui sent en nous, varie avec la sensation qui le détermine. A la suite de la sensation agréable, il est essentiellement expansif ; à la suite de la sensation désagréable, au contraire, son caractère est la concentration ; la sensibilité s'épanche hors d'elle dans le premier cas, elle se resserre en elle dans le second. Le développement de ces deux mouvements opposés se compose de mouvements successifs, qui en sont comme les degrés, et que nous allons décrire tels que l'observation nous les a montrés.

La sensibilité, étant agréablement affectée, commence par s'épanouir, pour ainsi dire, sous la sensation ; elle se

dilate et se met au large, comme pour absorber plus aisément et plus complétement l'action bienfaisante qu'elle éprouve : c'est là le premier degré de son développement. Bientôt ce premier mouvement se détermine davantage, et prend une direction ; la sensibilité se porte hors d'elle, et se répand vers la cause qui l'affecte agréablement : c'est le second degré. Enfin, à ce mouvement expansif finit tôt ou tard par en succéder un troisième qui en est comme la suite et le complément : non-seulement la sensibilité se porte vers l'objet, mais elle tend à le ramener à elle, à se l'assimiler, pour ainsi dire. Le mouvement précédent était purement expansif, celui-ci est attractif ; par le premier la sensibilité allait à l'objet agréable, par le second elle y va encore, mais pour l'attirer et le rapporter à elle : c'est le troisième et dernier degré de son développement.

La sensibilité, désagréablement affectée, manifeste des mouvements d'une nature tout à fait contraire. Au lieu de s'épanouir, elle se resserre ; nous la sentons se contracter sous la douleur, comme nous la sentons se dilater sous le plaisir : la contraction est le premier mouvement qui suive la sensation pénible. Mais ce premier mouvement ne tarde pas à prendre un caractère plus décidé : la sensibilité se resserre comme pour fermer passage à la douleur ; elle fait plus, elle se détourne de la cause, elle la fuit, et on la sent qui se replie en elle-même : c'est la concentration opposée à l'expansion. Puis, bientôt après, et presque en même temps, à ce mouvement, par lequel elle semble se dérober à l'objet désagréable, se mêle un troisième et dernier mouvement, qui éloigne et qui repousse cet objet, et qui correspond, en s'y opposant, au mouvement attractif.

Telles sont les deux séries de mouvements que la sen-

sibilité développe à la suite des deux sensations agréable et désagréable. Les trois phénomènes qui composent chacune de ces séries sont très-distincts, quoiqu'ils se mêlent plus ou moins dans la rapidité ou la lenteur de leur succession, et tiennent de bien près l'un à l'autre par leur nature. Or, il est facile de reconnaître, dans la dilatation et la contraction, les deux phénomènes opposés de la *joie* et de la *tristesse*, qui succèdent immédiatement en nous au sentiment du plaisir et de la douleur ; dans l'expansion et la concentration, les phénomènes également opposés de l'*amour* et de la *haine*, qui ne manquent pas de se déclarer en nous à quelque degré pour l'objet qui nous affecte agréablement ou péniblement ; dans le mouvement attractif, le *désir*, qui aspire à la possession de l'objet aimé ; et dans le mouvement répulsif, l'*aversion*, distincte de la haine, en ce que la haine nous éloigne de l'objet désagréable, tandis que l'aversion, comme l'indique assez la force étymologique du mot, le détourne et le repousse. *Joie* et *tristesse*, *amour* et *haine*, *désir* et *aversion*, tels sont les mots populaires dont l'acception générale reproduit plus ou moins fidèlement et laisse plus ou moins reconnaître la nature réelle des mouvements sensibles que nous avons constatés ; *dilatation* et *contraction*, *expansion* et *concentration*, *attraction* et *répulsion*, tels sont ceux que nous désirerions voir consacrer par la science, parce que leur énergie vraie, quoique un peu grossière, nous semble traduire, avec autant d'exactitude que de précision, et le caractère propre de chaque phénomène, et les différences essentielles qui les distinguent. Ce que ces termes ont de plus précieux, c'est qu'ils expriment chaque mouvement dans sa pureté sensible, et sans aûcun mélange intellectuel, tandis que, dans les dénominations popu-

laires que nous avons citées, on ne retrouve pas seulement le mouvement simple, tel que la sensibilité le développe, mais encore la conscience réfléchie de ce mouvement par l'intelligence, et souvent aussi des idées étrangères qui s'y sont attachées.

S'il est impossible de résoudre l'un dans l'autre les mouvements qui composent chacune des deux séries que nous venons de décrire, il est tout aussi évident qu'ils sont unis et enchaînés dans leur diversité, et qu'on peut les considérer comme les développements successifs d'un seul principe, qui d'abord manifeste vaguement sa tendance, qui la produit ensuite d'une manière plus décidée, et finit enfin par la préciser tout à fait dans un dernier développement qui marque clairement son but, et dévoile pour ainsi dire l'esprit qui l'anime.

La sensibilité, dans le mouvement de la joie et dans celui de la tristesse, obéit déjà à ce double instinct qui la porte vers l'objet agréable et l'éloigne de l'objet désagréable ; mais ce n'en est que la première saillie, et cette saillie ne la pousse point encore vers le premier, ne la détourne point encore du second. D'une part, la sensibilité se dilate, de l'autre elle se resserre ; ici elle ferme, là elle ouvre passage à l'action de l'objet, comme si son instinct n'avait d'abord saisi que l'effet, et n'avait pas encore songé à la cause. Bientôt on dirait qu'elle vient d'opérer cette distinction, et que, rapportant le plaisir à l'objet agréable, et la peine à l'objet désagréable, en se portant vers l'un, et en se détournant de l'autre, elle témoigne plus nettement le sens et l'esprit de son premier mouvement. Enfin, comme si elle s'apercevait qu'il ne lui sert à rien de se porter vers l'objet ou de le fuir, et que c'est sa possession ou son éloignement qu'il lui faut véritablement, le mouvement expansif devient at-

tractif, et la répulsion se mêle à la concentration. C'est ainsi que le désir et l'aversion ne sont qu'un développement de l'amour et de la haine, qui ne sont eux-mêmes qu'un développement de la joie et de la tristesse ; ou, pour mieux dire, c'est ainsi que la joie, l'amour et le désir, d'une part, ne sont que les développements successifs d'un même instinct qui porte la sensibilité à s'unir à la cause qui l'affecte agréablement ; et que la tristesse, la haine et l'aversion, d'autre part, ne sont non plus que les développements successifs d'un autre instinct qui porte la sensibilité à se séparer et à se délivrer de la cause qui l'affecte désagréablement. La joie, l'amour et le désir, bien que distincts comme mouvements, ont donc une même tendance, une même nature, un même esprit. Ces trois mouvements peuvent et doivent donc être considérés comme les degrés successifs du développement d'un seul. Il en est de même des trois mouvements opposés. On peut donc ramener à deux grands mouvements tous les phénomènes qui s'élèvent dans la sensibilité à la suite de la sensation : l'un qui naît de la sensation agréable, et tend à la possession de sa cause ; l'autre qui naît de la sensation désagréable, et tend à l'éloignement de sa cause ; le premier *attractif*, le second *répulsif*.

Mais est-il bien certain que nous ayons atteint le dernier terme du développement de ces deux mouvements, et que l'un aboutisse définitivement au désir, l'autre à l'aversion? Nous croyons pouvoir l'affirmer : car, outre que l'observation la plus persévérante ne nous a jamais fait remarquer aucun autre mouvement sensible, il nous semble qu'arrivée au désir d'une part et à l'aversion de l'autre, la sensibilité est parvenue à l'expression la plus déterminée de ce qu'elle veut, et comme au terme de ce

qu'elle peut. Si elle avait le pouvoir comme elle a le désir, il ne lui resterait plus qu'à satisfaire l'un par l'autre : mais en nous l'accomplissement n'appartient pas à la sensibilité, il est entre les mains de la volonté. Nous avons donc suivi le double développement sensible jusqu'au point où il a tellement exprimé sa tendance, que l'on ne conçoit plus rien au delà que le consentement de la volonté à la satisfaire ; nous sommes donc arrivés, de ce côté, aux limites des faits sensibles ; et comme d'ailleurs nous sommes partis de la sensation, où commence ce double développement, et que tel est l'enchaînement des phénomènes qui le composent, qu'un élément nouveau ne saurait où se placer, nous croyons l'avoir embrassé dans toute son étendue et décrit dans toutes ses périodes.

Or, ce double développement de la sensibilité n'est autre chose que la *passion*, avec sa double forme, son double objet, et les degrés successifs qu'elle parcourt en se manifestant. Il n'y a donc et il ne peut y avoir en nous que deux *passions :* l'une qui naît à la suite de la sensation agréable, et qui, commençant par la *joie*, se transforme en *amour* et finit par aspirer, dans le *désir*, à la possession de la cause quelconque de cette sensation ; l'autre, qui naît à la suite de la sensation pénible, débute par la *tristesse*, devient *haine*, et aboutit à l'*aversion* de la cause quelconque de cette sensation. Nous désignerons ces deux passions par les noms de *passion attractive* et *passion répulsive*.

Une distinction populaire, consacrée par le temps et l'assentiment universel, partage les passions en *passions bienveillantes* et *passions malveillantes*. L'observation psychologique, comme on le voit, confirme cette distinction ; mais, en la justifiant, elle lui donne une précision et par

à même une autorité toute scientifique. La conscience du genre humain ne se trompe jamais ; mais, comme elle sent vaguement, elle exprime vaguement. La science distingue, et de là vient la précision de son langage. La philosophie n'est guère que le développement des croyances du sens commun : ses résultats sont bien suspects quand ils contredisent ces croyances, et bien probablement vrais quand ils les expliquent.

La sensation est le point de départ de la passion ; la cause de la sensation en est le terme. L'observation nous la montre toujours enfermée entre ces deux limites, et se développant de l'une à l'autre : de telle sorte que, si vous supprimez la sensation, la sensibilité reste immobile, et que, si vous la rétablissez, le mouvement qui lui succède a toujours pour objet la cause connue ou inconnue qui l'a produite. Rien n'est plus incontestable que ce double fait ; mais comment l'expliquer ? Qu'y a-t-il dans la sensation qui excite la sensibilité à se déployer ? qu'y a-t-il dans la cause qui la rende constamment l'objet, tantôt de notre amour et de nos désirs, tantôt de notre haine et de notre aversion ?

Si nous nous interrogeons et que nous cherchions pourquoi nous désirons ou repoussons tel objet, nous trouvons naturellement que c'est parce que nous l'aimons ou le haïssons ; pourquoi nous l'aimons ou le haïssons, c'est qu'il nous réjouit ou nous attriste. Mais si nous voulons pénétrer plus avant et découvrir la cause de la joie ou de la tristesse qu'il nous inspire, nous sommes obligés de la reconnaître dans le plaisir ou la douleur qu'il nous fait éprouver ; en sorte qu'en dernière analyse, c'est la sensation qui paraît rendre raison de tous ces mouvements passionnés que sa cause seule semblait exciter en nous. Cette découverte est bien sim-

ple, et cependant elle nous donne la solution du double problème que nous avons posé.

Qu'y a-t-il en effet dans tel objet, qui le rende le but de notre passion ? Est-ce véritablement lui qui nous réjouit ou nous attriste? est-ce pour lui que nous l'aimons et le désirons, que nous le haïssons et le repoussons ? Faites que, sans le modifier en aucune façon, la sensation qu'il nous cause soit de quelque manière interceptée ou suspendue : avec la sensation tombe la passion ; faites que, sans le modifier, la sensation, d'agréable qu'elle était, devienne désagréable : la passion change avec elle, et cependant l'objet n'a pas changé ; ce n'est donc pas lui que j'aime en lui ou que je hais, c'est la sensation agréable ou désagréable qu'il me cause ; il est le terme apparent, il n'est pas la fin réelle, de la passion : la fin réelle de la passion, c'est la sensation.

Supprimez donc la sensation, les objets n'ont plus rien qui attire la passion ; il n'y a plus de raison pour qu'elle naisse. La sensation n'est donc pas seulement un fait qui précède constamment la passion, c'est la raison même de la passion ; et c'est pour cela qu'elle la précède constamment.

L'objet n'est donc pas le terme de la passion comme objet, mais comme cause de la sensation ; et cela est si vrai, que, quand la cause est inconnue, la passion n'en naît pas moins, et que, quand elle est connue, cette qualité d'être cause de la sensation est imperceptible en lui pour l'intelligence, et n'est révélée que par la sensation elle-même.

Pourquoi donc la sensation précède-t-elle en nous la passion ? C'est qu'elle la fait naître. Pourquoi la fait-elle naître ? C'est qu'elle est l'unique fin qui l'attire. Pourquoi les objets sont-ils le terme de la passion ? C'est qu'ils sont la cause de la sensation. Pourquoi n'en sont-

ils pas la fin, et pourquoi la sensation l'est-elle? C'est un fait qui explique tous les autres, et qui lui-même n'a point d'explication : c'est la nature même des choses.

La sensation agréable et la sensation désagréable sont donc la fin véritable des deux passions qui se développent dans la sensibilité : or, la sensation agréable, c'est le *bien sensible;* la sensation désagréable, c'est le *mal sensible;* la passion désire l'un et repousse l'autre : la fin de la passion est donc la jouissance du bien sensible et l'éloignement du mal sensible.

Mais, en repoussant le mal sensible, la sensibilité témoigne le même esprit qu'en aspirant au bien sensible; le premier étant le contraire du second, repousser l'un c'est encore aspirer à l'autre; la passion répulsive a donc la même fin et le même principe que la passion attractive; tous les mouvements élémentaires qui les composent ne sont donc plus que les manifestations variées de la tendance d'un même principe à une même fin; il y a donc unité de principe et de fin dans tout le développement sensible. Cette fin unique, c'est le *bien sensible;* ce principe unique, qui manifeste par tant de mouvements divers sa tendance uniforme à cette fin, c'est l'*amour de soi.*

L'amour de soi ne doit être confondu avec aucun des mouvements simples qui constituent les passions, ni avec les passions elles-mêmes, ni avec la passion considérée dans son unité : il est le *pourquoi* de tous ces mouvements, il n'est pas un mouvement; ils le manifestent, et il y a entre eux et lui toute la différence qui existe entre la manifestation et la chose manifestée. L'amour de soi est le principe de la passion, comme la sensibilité en est la cause, et la sensation la condition; l'amour de soi est la loi suprême de la sensibilité, dont la nature est

d'aspirer à son propre bien et rien qu'à son propre bien, c'est-à-dire de s'aimer elle-même et de n'aimer qu'elle.

Et telle est la force de cette nature en elle, que rien ne peut ni en empêcher, ni en suspendre, ni en altérer le développement. Dès que la sensation a été éprouvée, cette nature s'échappe, se manifeste, se répand au dehors invinciblement; la joie ou la tristesse, l'amour ou la haine, le désir ou l'aversion, se produisent fatalement selon la nature de l'affection. La raison a beau blâmer la passion, la volonté libre a beau s'efforcer contre elle : l'une peut la juger, l'autre peut lui refuser sa satisfaction, mais il faut que son développement s'accomplisse. La sensibilité même, qui en est la source, n'a point d'empire sur elle : la sensibilité n'est point une force qui se contienne et se possède; elle est fatale pour elle-même, et tous les mouvements qu'elle développe tiennent d'elle ce caractère.

Cette fatalité se fait sentir jusque dans l'énergie de ces mouvements : plus la sensation a été vive, plus aussi la sensibilité se passionne fortement pour ou contre sa cause; l'intensité de la passion est fatalement proportionnelle à l'intensité de la sensation. Non-seulement donc la sensibilité ne saurait retenir le développement de sa propre force, elle ne saurait même en altérer l'énergie.

Tel est l'amour de soi : loi suprême et fatale de la force sensible; forçant son développement, qui est la passion; déterminant sa tendance uniforme, qui est au bien sensible; dominant tout et expliquant tout dans sa sphère sensible, et les phénomènes et la sensibilité elle-même.

Ainsi, après avoir constaté, dans tous ses mouvements élémentaires, le développement de la double passion qui se produit en nous à la suite de la sensation; après avoir constaté et son oint de départ, qui est la sensation,

et sa source, qui est la force sensible, et son terme, qui est la cause de la sensation; après avoir ainsi, de bonne foi et sans aucune vue systématique, reconnu les faits et le rang qu'ils prennent en se manifestant, nous voyons sortir, sans effort, du sein de cette observation naïve, l'explication qui révèle la nature qui les anime et le lien qui les unit. La découverte de la fin de la passion, qui résultait si naturellement des faits, a tout dévoilé, et par là tout animé et tout lié. La sensation n'est plus un fait qui précède, on ne sait pourquoi, le développement de la passion : c'est la raison même de ce développement. La cause de la sensation n'est plus un objet attiré ou repoussé, sans motif, par la passion : c'est de lui que dérivent le bien ou le mal sensible, et c'est ce bien ou ce mal qu'on aime ou qu'on hait en lui. La sensibilité n'est plus une force sans caractère et sans physionomie, passive d'abord, active ensuite, sans qu'on sache ni ce que signifie son activité, ni pourquoi elle revêt une double forme, ni par quelle cause secrète elle succède constamment à la passivité et ne la précède jamais. L'amour de soi, qui lui est fatal, explique tout ce qui se passe en elle, l'explique elle-même, et, en l'expliquant, lui donne, pour ainsi dire, une figure et une vie : par lui, la sensibilité devient à nos yeux quelque chose qui n'aime que soi, c'est-à-dire son propre bien; ce bien, c'est la sensation agréable; le contraire de ce bien, c'est la sensation pénible. Tant qu'elle n'a éprouvé ni bien ni mal déterminé, elle n'a pas de raison de se développer; mais, dès que le bien ou le mal surviennent, elle obéit à sa nature, aime et désire l'un, hait et repousse l'autre : elle y obéit irrésistiblement, parce que cette nature lui est fatale; et, parce qu'elle lui est fatale, les mouvements qu'elle développe sont proportionnés à l'intensité du bien qu'elle

désire ou du mal qu'elle repousse. Enfin, la passion n'est plus une double série de mouvements simples, renfermée entre deux faits, la sensation d'une part et sa cause de l'autre, sans qu'on connaisse le sens secret de ces mouvements, la raison de leur diversité ou de leur opposition, et les liens qui les rattachent au fait d'où ils partent et à l'objet où ils aboutissent : l'amour de soi, qui a expliqué l'énigme de la sensibilité, explique celle de la passion qui en est le développement. La double forme qu'elle prend, l'opposition des mouvements qui la constituent sous chaque forme, et leur enchaînement, tout reçoit sa solution ; et, l'unité apparaissant sous la variété, le lien sous les éléments, et l'âme de la passion, pour ainsi dire, sous l'ensemble des apparences qu'elle revêt, la passion se réduit, pour nous, à un mouvement qui a sa source dans la force sensible, sa condition dans la sensation, son principe dans l'amour de soi, son objet dans la cause de la sensation, sa fin dans le bien sensible, et sa loi dans la fatalité ; et non-seulement la sensation et sa cause, la sensibilité et ses mouvements, sont expliqués, mais les rapports et l'harmonie de ces quatre termes. Le premier mouvement part de la cause et aboutit à la sensibilité ; son résultat est la sensation ; il détermine le second, qui part de la sensibilité, va à la cause et revient à la sensibilité. L'action de la cause étant donnée, tout le reste suit fatalement, et trouve sa raison, son principe et son unité harmonique dans un seul fait, qui est la nature de la sensibilité ou l'*amour de soi*.

Telle est la passion dans sa pureté primitive ; telle elle serait toujours dans un être purement sensible et isolé de tout autre. Mais cette condition n'est point la nôtre. Le principe intelligent qui est en nous ne tarde

pas à corrompre la passion; pénétrant sa fin véritable, il la dépouille de cette ignorance d'elle-même, qui lui donne dans l'enfant le charme de l'innocence; prévoyant combien est passager le bien où elle aspire, le mal qu'elle repousse, il introduit la *crainte* et l'*espérance*, qui compliquent chaque passion des mouvements de la passion contraire; découvrant un *bien moral* obligatoire, distinct du *bien sensible* qui ne l'est pas, il oppose le *juste* à l'*utile*, le *devoir* à la *passion*, avilit la passion en flétrissant sa fin, et lui imprime le caractère d'*égoïsme*; montrant enfin à la sensibilité des sensibilités rivales qui prétendent comme elle à la possession exclusive du bien sensible, l'intelligence corrompt l'amour de soi lui-même; tout, dans la sensibilité, prend, pour ainsi dire, une forme sociale; l'amour de soi devient *amour-propre*; la joie est un triomphe; la tristesse une humiliation; l'envie se mêle à la haine, l'orgueil et la jalousie à l'amour; le désir s'inquiète et menace, et l'aversion semble méditer la vengeance. Nous ne décrirons point ici toutes ces formes nouvelles que le regard sévère de l'intelligence force la passion de revêtir, et par lesquelles elle l'oblige de trahir en face du *devoir* le vice de son origine et l'infériorité de sa nature. Cette histoire complète du développement des phénomènes sensibles nous mènerait trop loin; il nous suffit de l'avoir indiquée [1].

1. Depuis que cet article est écrit, mes idées sur la *passion* se sont étendues et modifiées. Ce qu'on vient de lire reste vrai des passions qui naissent de la sensation; mais ces passions ne sont que la traduction des passions ou des tendances primitives de notre nature, lesquelles se développent antérieurement à toute sensation, et, loin de dériver du plaisir et de la douleur, sont la condition sans laquelle il n'y en aurait point. Ces passions primitives sont loin de mériter tout le mal que je dis ici des autres.

III

DE L'AMITIÉ.

(1823)[1].

Une passion particulière n'est que la *passion* proprement dite, rapportée à l'objet particulier qui l'a excitée en nous; définir une passion, c'est donc déterminer son objet.

Trois passions principales se développent dans l'homme, qui l'attirent vers ses semblables, et enchaînent l'un à l'autre, par un triple lien, les membres de la société humaine : la *sociabilité*, l'*amour* et l'*amitié*.

Un individu de notre espèce nous plaît par cela seul qu'il est de notre espèce : de là cette bienveillance fondamentale de l'homme pour l'homme, qu'on a appelée *sociabilité*. L'individu d'un sexe plaît à l'individu de l'autre par cela seul qu'il est d'un sexe différent : de là une autre passion bienveillante, qui a pour fin la conservation de l'espèce, et qu'on nomme *amour*. Enfin, indépendamment de l'*humanité* et du *sexe*, chaque individu possède certaines qualités qui le distinguent et peuvent le rendre particulièrement aimable à quelques-uns de ses semblables : de là un troisième penchant qui

1. *Encyclopédie moderne*, tome II.

rend particulièrement agréable et resserre plus étroitement, entre quelques membres de la famille humaine, le lien qui l'a formée et celui qui la conserve : c'est l'*amitié*.

La *sociabilité* a pour objet spécial l'*humanité*, c'est-à-dire le caractère constitutif de l'espèce; l'*amour* a pour objet spécial le *sexe;* l'*amitié* n'a point d'objet spécial : tout ce que l'homme peut avoir d'aimable pour l'homme, indépendamment de l'*espèce* et du *sexe*, est de nature à l'exciter.

On peut donc définir positivement la *sociabilité* et l'*amour*; mais on ne peut définir l'*amitié* que négativement. En effet, le seul caractère spécial et permanent de son propre objet, c'est d'exclure l'objet de l'amour et celui de la sociabilité. Du reste, il varie indéfiniment en soi : tantôt simple et tantôt complexe, diversement simple et diversement complexe, il n'a rien de semblable à lui-même dans les différents cas; jusque-là que les éléments qui le composent dans telle circonstance sont absolument contraires à ceux qui le composent dans telle autre. Celui-ci peut aimer son ami pour son énergie et son activité, celui-là le sien pour sa faiblesse et son indolence.

L'amitié est donc tantôt une passion simple, tantôt la collection d'un plus ou moins grand nombre de passions simples, selon qu'elle est excitée par une ou plusieurs qualités aimables; et, dans les deux cas, l'élément ou la réunion d'éléments qui la constitue est susceptible de varier indéfiniment. On ne peut donc rien saisir dans l'amitié qui persiste dans tous les cas; et la science, ne pouvant dire ce qu'elle est toujours, se contente de constater ce qu'elle n'est jamais, en la distinguant de la sociabilité et de l'amour.

Quand la sociabilité est le seul penchant qui nous attire vers l'un de nos semblables, le fait porte le nom de *sociabilité;* mais lorsqu'à cette bienveillance primitive vient s'ajouter l'amitié ou l'amour, la sociabilité disparaît, pour ainsi dire, dans le mélange, et le fait complexe prend le nom du nouvel élément.

Il est bien rare, dans nos mœurs actuelles, que l'amour seul rapproche deux individus : presque toujours le charme de quelques qualités aimables se mêle à la séduction du sexe, et fortifie l'amour par l'amitié; souvent même, dans le concours des deux passions, l'amitié semble tenir le premier rang, et voile l'amour qui se cache dans son sein, inaperçu et comme effacé. Néanmoins, dans tous les cas où l'amour et l'amitié sont unis, c'est l'amour qui donne son nom au fait complexe, et cet usage semble fondé sur la nature des choses : car, à quelque faible degré qu'intervienne l'amour, qu'il soit aperçu ou qu'il ne le soit pas, avoué ou non avoué, il répand sur le sentiment composé un charme extrême qui ne vient que de lui, et qui lui imprime, pour ainsi dire, sa couleur. C'est ce charme qui rend plus douces les amitiés entre les personnes de sexes différents, et qui a fait dire à La Rochefoucauld que l'amitié est fade quand on a senti l'amour.

Ainsi, dans les mélanges continuels des trois passions qui unissent les hommes, partout où paraît l'amour, il domine et impose son nom; l'amitié, qui lui cède, l'emporte sur la sociabilité, qui ne conserve d'existence propre que quand elle se développe à part et sans mélange des deux autres.

La sociabilité fonde la société humaine; l'amour la conserve; l'amitié, en la subdivisant, pour ainsi dire, en sociétés partielles plus étroitement unies, la rend si

douce, qu'elle devient pour tous indispensable. Telle est la nature, telle est la destination de ces trois passions puissantes, qui semblent, à elles seules, expliquer l'origine, la durée et l'impérissable force des liens qui unissent les hommes : car nous pensons, sans toutefois l'affirmer, que l'amour de la patrie, l'amour conjugal, l'amour filial et paternel, n'en sont que des corollaires.

Il faut en convenir : c'est incontestablement à ces penchants purement sensibles qui attirent l'homme vers l'homme, que la société doit son existence; car ils se développent aussitôt que nous sommes nés, et nous lient à nos semblables par l'attrait du plaisir longtemps avant que la raison morale ait établi de nous à eux et d'eux à nous des obligations et des devoirs réciproques. Il est certain même que la société, confiée aux seules passions, ne périrait point, et serait continuellement entretenue par les besoins impérieux qui l'ont fondée; mais il est tout aussi évident qu'elle serait éternellement tourmentée par la nature capricieuse et variable des passions mêmes dont elle est l'inévitable conséquence, si le devoir ne venait consacrer les rapports qu'elles ont établis, et ajouter à l'attrait changeant et passager qui les entretient des obligations qui ne varient point avec lui, qui ne passent point comme lui, et qui leur donnent, indépendamment de lui, une force toujours égale et une permanence inébranlable.

Ainsi, la sociabilité établit des rapports de l'homme à l'homme; l'amour, de l'amant à l'amante; l'amitié, de l'ami à l'ami; mais le devoir, s'appliquant à ces rapports, impose à l'homme et à l'homme, à l'amant et à l'amante, à l'ami et à l'ami, des obligations réciproques, qui ne croissent pas et ne décroissent pas avec la passion, qui ne cèdent pas comme elle à l'invasion d'une passion plus

forte, qui ne périssent pas avec elle, mais qui subsistent immuables et impérissables comme la vérité qui les fonde.

C'est pour n'avoir pas dégagé de la passion cette obligation morale qui s'y ajoute, mais qui en est essentiellement distincte par son origine, sa nature et ses effets, qu'on a attribué à la passion, qui est l'intérêt même, tout le désintéressement et toute la moralité du devoir. Et de là sont nées ces doctrines fausses aux yeux de la science, dangereuses dans leur application, mais pures dans l'intention de leurs auteurs, qui, ne trouvant pas le devoir hors de la passion, et voyant sortir de la passion tous les effets qu'on lui attribue, l'ont dénoncé au monde comme une chimère inutile, et ont élevé la morale sur la seule base du *sentiment*.

L'amitié n'a point échappé à cette confusion : elle lui doit les nombreux éloges qu'on lui a prodigués et la grande réputation de désintéressement et de dévouement dont elle jouit. Il est bon de rétablir les faits, de rendre à la raison ce qui lui est dû, et de remettre la passion à sa place.

Quand l'amitié n'est pas seulement le penchant d'une personne pour une autre, mais qu'elle est mutuelle, il s'établit avec le temps, un engagement tacite entre les deux amis, en vertu duquel l'un compte sur l'autre, et met en lui sa confiance : de cet engagement naît une obligation pour chacun d'eux, celle de ne point se jouer de cette confiance, c'est-à-dire, non-seulement de ne point nuire à l'autre, mais encore de lui être utile de toutes les manières possibles.

Sans l'amitié mutuelle qui s'est établie entre ces deux personnes, assurément cet engagement ne se serait pas formé ; c'est donc à propos de l'amitié qu'est né l'enga-

gement. Mais qu'y a-t-il du reste de commun entre ces deux faits? L'amitié est une passion, c'est-à-dire un mouvement sensible; l'engagement est une convention conclue entre deux intelligences, et qui entraîne, comme toute convention, l'obligation morale de la respecter. Que fait la passion? Elle attire l'un à l'autre les deux amis. Que fait l'engagement? Il oblige moralement chacun d'eux à ne pas tromper la confiance de l'autre. Ces deux faits sont bien évidemment de nature opposée. La passion est tout entière dans l'un, puisque l'autre est purement intellectuel.

Dira-t-on que, malgré la différence de nature, ces deux faits sont également, et au même titre, les éléments de l'amitié? Ira-t-on même jusqu'à prétendre, comme on l'a fait, que, dans ce complexe, c'est l'élément moral qui est l'élément essentiel et constitutif de l'amitié? En admettant l'une ou l'autre de ces deux assertions, les deux éléments resteront toujours distincts : ce qui est passionné restera passionné, ce qui est rationnel restera rationnel; et, comme on aura distingué les principes, on sera forcé de rendre à chacun les effets qui lui sont propres, l'égoïsme à la passion, le dévouement au devoir. Mais cette manière de constituer l'amitié est tout à fait arbitraire et contraire au bon sens : car, si l'on admet que l'élément moral est l'élément essentiel de l'amitié, il faut admettre qu'elle est partout où existe un engagement moral, et, par exemple, entre deux ennemis qui se détestent : ce qui est absurde. Et, d'un autre côté, si l'on prétend que cet engagement, sans être un élément essentiel, est au moins un élément intégrant de l'amitié, comme il ne s'ajoute à l'amitié que lorsqu'elle est mutuelle, il faut soutenir que tant que l'amitié n'est point réciproque, elle n'est pas; que, lorsque j'aime une per-

sonne sans en être aimé, je ne l'aime pas, et que mon amitié ne commence que du jour où commence la sienne : ce qui n'est pas moins contraire au sens commun.

Non-seulement donc la passion et l'engagement moral n'ont rien de commun, mais encore la passion constitue à elle seule l'amitié. Tous les effets de la passion appartiennent donc à l'amitié, et aucun de ceux de l'élément moral ne peut être attribué à la passion, ni à l'amitié, qui est la passion.

Or, la passion de l'amitié est soumise à toutes les lois de la passion proprement dite. Fatale, elle ne dépend ni de l'intelligence ni de la liberté, et se développe indépendamment de l'estime ou du mépris de la raison, de l'acquiescement ou de l'opposition de la volonté; égoïste, elle aime un individu, non pour lui, mais pour ses qualités aimables, non pour ses qualités aimables, mais pour le plaisir qu'elles lui font. Si ces qualités passent, elle passe avec elles; si, en subsistant, elles cessent de lui agréer par quelque caprice sensible ou toute autre cause, elle cesse aussi de les aimer. Tant qu'elle aime, il est vrai, elle désire le bien de ce qu'elle aime, et redoute le mal qui pourrait l'affliger : mais c'est que la passion jouit et souffre du bien ou du mal qui arrive à ce qu'elle aime, et cette bienveillance passionnée, suite de toute passion semblable, est égoïste comme elle.

Tels sont les vrais effets de l'amitié en soi, c'est-à-dire de la passion; tels ne sont pas ceux de l'élément moral. L'engagement une fois formé, les qualités de mon ami ont beau disparaître, une passion plus forte a beau venir mettre ses intérêts en contradiction avec ceux de l'amitié : dans ces deux cas, où l'amitié disparaît ou succombe, l'engagement survit et résiste, et nous nous sentons obligés, sur l'honneur, de respecter notre con-

vention. C'est alors qu'il y a dévouement; mais, loin qu'il dérive de la passion, il la sacrifie, et manifeste par là de quelle source auguste il descend.

L'amitié n'est donc pas une passion à part qui secoue le joug de l'égoïsme et la loi générale de toute passion; elle partage le sort commun; et le dévouement dont on lui a fait un si grand mérite ne vient pas d'elle. Il en est de même de l'amour, que le même engagement moral accompagne et revêt des mêmes apparences; il en est de même de toutes les passions de cette famille.

Grâce à l'introduction de l'élément moral dans l'amitié, quelques auteurs célèbres ont trouvé dans cette passion quelque chose de persistant qui donnait prise à la définition : malheureusement le fait qu'ils ont défini est étranger à l'amitié. L'amitié, réduite à ce qu'elle est, c'est-à-dire à un ensemble variable de passions simples, est absolument indéfinissable. On peut constater ce qu'elle est dans tel ou tel cas; on peut chercher quelle est l'amitié la plus parfaite, la plus douce, la plus belle; mais toutes ces investigations curieuses n'ont rien de scientifique; et quand on a dit de l'amitié ce qu'elle n'est pas, son unité disparaît; il ne reste que des amitiés particulières.

Nous ne terminerons point cet article sans remarquer que l'amitié se déclare fréquemment en nous pour des êtres qui ne sont point de notre espèce, pour un chien, par exemple, ou un oiseau; mais c'est encore l'homme que nous aimons en eux : car ces êtres ne se font aimer que parce qu'ils reproduisent plus ou moins quelques-unes des qualités de la nature humaine. A mesure que l'on descend, dans l'échelle des êtres, à des espèces qui s'éloignent davantage de la nôtre, l'amitié trouve moins de prise, et finit par n'en plus avoir. Personne ne peut

aimer les corps inanimés, à moins que quelque souvenir ne s'y attache; mais il est possible de prendre un commencement d'amitié pour certaines plantes douées d'une espèce de vie sensible; les animaux nous deviennent beaucoup plus facilement chers, et le penchant que nous nous trouvons à les aimer augmente à mesure qu'ils montrent plus de sensibilité et d'intelligence.

IV

DU SOMMEIL.

(1827)[1].

I

Je n'ai jamais bien compris ceux qui admettent que dans le sommeil notre esprit dort. Quand nous rêvons, assurément nous dormons, et assurément aussi notre esprit ne dort pas, puisqu'il pense: il est donc prouvé que souvent l'esprit veille quand les sens sont endormis. Mais il ne l'est pas du tout que jamais il dorme avec eux. Dormir, pour l'esprit, ce serait ne pas rêver; et il est impossible d'établir qu'il y a, dans le sommeil, des moments où l'esprit ne rêve pas. N'avoir aucun souvenir de ses rêves ne prouve pas qu'on n'a pas rêvé. Il est souvent démontré que nous avons rêvé, sans qu'il en reste la moindre trace dans notre mémoire.

Le fait que l'esprit veille quelquefois pendant que les sens dorment est donc établi; le fait qu'il dorme quelquefois avec eux ne l'est pas: les analogies sont donc pour qu'il veille toujours. Il faudrait des faits contradictoires pour détruire la force de cette induction: tous les

1. *Globe*, tome V, pages 102 et 110.

faits semblent, au contraire, la confirmer. Je vais en analyser quelques-uns, qui m'ont semblé curieux et frappants. Ils me paraissent impliquer cette conclusion, que l'esprit, pendant le sommeil, n'est point dans un état spécial, mais qu'il marche et se développe absolument comme dans la veille.

Quand un habitant de la province vient à Paris, son sommeil est d'abord troublé et continuellement interrompu par le bruit des voitures qui passent sous ses fenêtres. Mais bientôt il s'accoutume à ce mouvement, et il finit par dormir à Paris comme il dormait dans son village.

Cependant le bruit reste le même, il frappe également ses sens; d'où vient que ce bruit l'empêche d'abord, et puis ensuite ne l'empêche plus de dormir?

L'état de veille présente des faits analogues. Tout le monde sait qu'il est difficile de fixer son attention sur un livre, quand on est entouré de personnes qui causent; cependant on finit par acquérir cette faculté. Un homme qui n'est pas accoutumé au tumulte des rues de Paris ne saurait suivre une idée en les parcourant; les personnes qui vivent habituellement à Paris n'y trouvent aucune difficulté, et elles pensent aussi tranquillement, au milieu de cette foule et de ses voitures, qu'elles pourraient le faire au fond d'un bois.

L'analogie entre ces faits de l'état de veille et le fait de l'état de sommeil que j'ai cité d'abord est si grande, que l'explication des uns doit jeter sur l'autre quelque lumière.

L'attention est l'application volontaire de l'esprit à une chose. C'est un fait d'expérieuce qu'il ne peut la donner en même temps à deux choses différentes. Être distrait, c'est cesser de faire attention à la chose dont on

s'occupait, pour faire attention à une autre qui se jette à la traverse. Dans la distraction, l'attention ne se détourne que parce qu'elle est attirée par une sensation ou une idée étrangère, qui la sollicite plus fortement que celle qui l'occupait. Tant que la sollicitation est moins forte de la part de l'idée étrangère, l'attention ne se détourne pas; tous les faits le prouvent. Plus l'attention est fortement attachée à un sujet, moins elle est susceptible de distraction: ainsi, un livre qui excite vivement la curiosité retient l'attention et la captive; un homme occupé d'une affaire où il va de sa vie, de sa réputation ou de sa fortuue, n'est pas facilement distrait; il ne voit rien et n'entend rien de ce qui se passe autour de lui: on dit qu'il est en proie à une préoccupation profonde. Pareillement, plus nous sommes curieux, ou plus sont curieuses les choses qu'on dit autour de nous, moins nous pouvons fixer notre attention sur le livre que nous lisons. Pareillement encore, si nous attendons quelqu'un, les moindres bruits nous donnent des distractions, parce que ces bruits peuvent être le signal de l'événement que nous attendons. Tous ces faits établissent que la distraction ne se produit que quand l'idée étrangère nous sollicite plus fortement que celle qui nous occupe.

De là vient que l'homme nouvellement arrivé à Paris ne peut penser au milieu des rues. Les sensations qui assiégent ses yeux et ses oreilles étant pour lui des signes de choses nouvelles ou peu connues, quand elles arrivent à son âme, elles l'intéressent plus fortement que la chose même dont il voudrait s'occuper. Chacune de ces sensations annonce une cause qui peut être belle, rare, curieuse ou redoutable: l'intelligence ne peut s'empêcher d'aller à la vérification. Elle n'y va plus,

quand l'expérience lui a fait connaître tout ce qui peut frapper les sens dans les rues de Paris ; elle reste chez elle, et ne se laisse plus déranger.

L'autre fait s'explique de la même manière. Il serait impossible de lire sans distraction au milieu d'une société inconnue ; la curiosité l'emporterait. La même chose arrive si le sujet de la conversation est très-intéressant. Mais, au milieu d'une société qui nous est familière et dont les sujets habituels de conversation nous sont connus, les idées du livre peuvent facilement prendre le dessus.

La volonté peut aussi quelque chose contre la distraction. Non qu'elle puisse retenir l'attention, quand elle est inquiète ou curieuse ; mais elle peut la ramener, et ne pas lui permettre de longues absences ; en la remettant sans cesse à la chose qu'elle veut, elle finit par faire prévaloir l'intérêt que cette chose offre à l'esprit. Les raisonnements qu'on se fait sur la nécessité de rester attentif ont aussi de l'influence sur l'attention : ils l'occupent, ils viennent au secours de l'idée, et prêtent, pour ainsi dire, main forte à celle-ci.

Quoi qu'il en soit de toutes ces petites influences, il reste évident que ni la distraction ni la non-distraction ne sont des affaires de sens, mais bien des affaires d'esprit. Ce ne sont pas les sens qui s'accoutument à entendre les bruits de la rue ou les sons de la conversation, et qui en sont à la longue moins affectés : si nous sommes d'abord très-affectés des bruits de la rue ou du salon, et ensuite peu ou point, c'est que d'abord l'attention s'occupe de ces sensations et ensuite les néglige ; quand elle les néglige, elle n'est point détournée, et le fait de distraction n'a pas lieu ; quand elle s'en occupe, au contraire, elle abandonne son idée, et la voilà distraite.

Remarquons, à l'appui de cette conclusion, que l'habitude d'entendre les mêmes sons nous rend tantôt très-sensibles à ces sons, comme il arrive chez les sauvages et chez les aveugles, tantôt presque insensibles à ces sons, comme il arrive au Parisien pour le bruit des voitures. Si l'effet était physique, s'il dépendait du corps et non de l'esprit, il y aurait contradiction: car, ou l'habitude d'entendre les mêmes sons émousse l'organe, ou elle l'aiguise; elle ne peut avoir à la fois ces deux effets, elle ne saurait en avoir qu'un. Le fait est qu'elle ne l'aiguise ni ne l'émousse: l'organe reste le même; les mêmes sensations s'y produisent; mais lorsque ces sensations sont intéressantes pour l'âme, elle s'y applique et s'accoutume à les démêler; lorsqu'elles ne le sont pas, elle s'accoutume à les négliger, et ne les démêle pas. Voilà tout le mystère: le phénomène est psychologique, non physiologique.

Revenons maintenant à l'état de sommeil, et voyons si l'analogie n'exige pas que nous expliquions de la même manière le fait que nous avons posé en commençant.

Qu'arrive-t-il quand le bruit nous empêche de dormir? Le corps fatigué s'assoupit un peu; puis tout à coup les sens sont frappés, et nous nous éveillons; puis la fatigue reprend le dessus, nous retombons dans un assoupissement bientôt interrompu de nouveau; et ainsi de suite. Quand nous sommes accoutumés au bruit, au contraire, les sensations qu'il nous donne ne troublent plus notre premier sommeil; l'assoupissement se prolonge, et nous dormons.

Que les sens soient plus engourdis dans le sommeil que dans la veille, c'est une chose certaine. Mais quand je m'endors, il y a un moment où ils le sont autant le

premier jour de mon arrivée à Paris que le centième. Le bruit étant le même, ils éprouvent les mêmes impressions, qu'ils transmettent, égales en vivacité, à l'esprit. D'où vient donc que le premier jour je m'éveille, et non pas le centième? Les faits physiques sont les mêmes; la différence ne peut donc venir que de l'esprit, comme dans les cas de distraction et de non-distraction de l'état de veille. Admettons que l'âme s'endormît avec le corps: elle serait également assoupie dans les deux cas, comme les sens, et on ne verrait pas non plus d'où viendrait qu'elle s'éveille dans l'un plutôt que dans l'autre. Il reste donc certain qu'elle ne s'endort pas comme le corps, et que, dans un cas, inquiétée par ces sensations inaccoutumées, elle éveille les sens pour voir ce que c'est; tandis que, dans l'autre, sachant par expérience de quel fait extérieur ces sensations sont le signe, elle demeure tranquille, et ne dérange pas les sens pour obtenir un éclaircissement inutile.

Car remarquons que l'âme a besoin des sens pour connaître les choses extérieures. Dans le sommeil, les sens sont, les uns fermés, comme les yeux, les autres à demi engourdis, comme le tact et l'ouïe. Si l'âme est inquiétée par les sensations qui lui arrivent, elle a besoin des sens pour en trouver la cause et se tirer d'inquiétude: elle est donc obligée de les éveiller.

Voilà pourquoi nous nous trouvons inquiets toutes les fois que nous sommes éveillés par un bruit extraordinaire, ce qui n'arriverait point si nous n'avions pas été occupés de ce bruit avant le réveil.

Voilà pourquoi nous sentons quelquefois en dormant les efforts que nous faisons pour éveiller nos sens, lorsqu'un bruit extraordinaire ou quelque sensation pénible trouble notre sommeil. Si nous sommes profondément

endormis, nous sommes longtemps inquiétés avant de pouvoir nous éveiller; nous nous disons qu'il faut que nous nous éveillions pour sortir de peine; mais le sommeil des sens résiste, et ce n'est que peu à peu que nous dissipons l'engourdissement qui les enchaîne. Quelquefois, quand le bruit cesse avant le dénoûment de cette lutte, le réveil n'a pas lieu, et nous avons, le matin, un souvenir confus d'avoir été troublés dans notre sommeil, souvenir qui ne se précise que quand nous apprenons par les autres qu'effectivement il s'est passé telle ou telle chose pendant que nous dormions.

J'avais donné l'ordre, il y a quelque temps, qu'on frottât, le matin, avant de m'éveiller, un salon qui est à côté de ma chambre. Les deux premiers jours, ce bruit m'éveilla; mais depuis, je ne m'en suis pas aperçu. D'où peut venir cette différence? Ce sont les mêmes bruits à la même heure; je suis au même degré de sommeil; les mêmes sensations m'arrivent donc. D'où vient que je m'éveillais et que je ne m'éveille plus? Il n'y a à cela, ce me semble, qu'une seule explication: c'est que mon âme qui veille, et qui sait à présent d'où viennent ces sensations, ne s'en inquiète plus et ne réveille pas mes sens. Il est vrai que je ne conserve pas le souvenir de ce raisonnement; mais cet oubli n'est pas plus extraordinaire que celui de tant d'autres pensées qui traversent notre esprit tant dans l'état de sommeil que dans l'état de veille.

J'ajoute une remarque. Le bruit de la brosse sur le parquet de mon salon est infiniment plus faible que celui des énormes voitures qui passent dans la rue à la même heure, et qui ne troublent pas le moins du monde mon sommeil. J'étais donc éveillé par une sensation beaucoup plus faible qu'une foule d'autres que je rece-

vais en même temps. Pourrait-on me dire pourquoi, dans l'hypothèse que le réveil est un fait fatal, dans lequel les sensations dissipent l'engourdissement des sens, et les sens celui de l'âme? Il est évident que mon esprit seul a dû faire que la sensation la plus faible m'éveillât; tout comme mon esprit seul peut faire, lorsque je lis dans ma chambre, que le bruit léger d'une souris qui trotte dans un coin me donne une distraction, tandis que l'énorme bruit d'une voiture qui passe et fait crier mes vitres ne m'en donne pas.

La même explication rend parfaitement compte de ce qui arrive à ceux qui dorment à côté des malades. Tous les bruits étrangers au malade sont sur eux sans effet; mais que le malade se retourne dans son lit, pousse un soupir, une plainte, que sa respiration devienne pénible et entrecoupée, aussitôt le gardien s'éveille, pour peu qu'il ait l'habitude de son état ou qu'il s'intéresse à la santé du malade. D'où viendrait ce discernement entre les bruits qui méritent qu'on s'éveille et ceux qui ne le méritent pas, si, lorsque les sens s'endorment, l'âme ne demeurait pas attentive, ne faisait pas sentinelle, ne jugeait pas les sensations que les sens apportent, et n'éveillait pas les sens selon qu'elle les trouve ou ne les trouve pas inquiétantes? C'est en se préoccupant fortement, avant de s'endormir, de l'idée qu'on doit être attentif à la respiration, aux mouvements, aux plaintes du malade, qu'on parvient à s'éveiller à tous ces bruits et à ne pas s'éveiller à tous les autres. L'habitude d'une pareille préoccupation donne cette faculté aux garde-malades de profession; le vif intérêt qu'elles portent à la santé du malade la donne également aux personnes de sa famille.

C'est d'une manière tout à fait semblable que nous

nous éveillons à une heure donnée, quand nous avons pris, en nous endormant, la ferme résolution de le faire. J'ai tout à fait cette propriété, et je remarque que je la perds, dès que je compte sur quelqu'un pour m'éveiller. Dans ce dernier cas, mon esprit ne se donne pas la peine de mesurer le temps ou d'écouter la pendule. Mais, dans le premier, il faut bien qu'il le fasse; autrement le phénomène serait inexplicable. Tout le monde a fait on peut faire cette expérience. Quand elle ne réussira pas, on remarquera, si je ne me trompe, ou qu'on n'était pas assez intéressé à s'éveiller à l'heure fixée, ou qu'on ne s'était pas assez préoccupé la veille de l'idée de le faire, ou qu'on était extrêmement fatigué; car, lorsque les sens s'engourdissent fortement, d'une part, ils apportent à l'âme des sensations plus sourdes des bruits indicateurs, et de l'autre ils résistent plus longtemps aux efforts qu'elle fait pour les éveiller, lorsque ces bruits sont arrivés jusqu'à elle.

Après une nuit passée dans cette attente, ordinairement on a le souvenir, au réveil, d'avoir été continuellement pendant le sommeil occupé de cette idée. L'âme veillait donc, et, pleine de sa résolution, attendait le moment. C'est ainsi que, quand on se couche très-préoccupé d'un sentiment ou d'une idée, on se souvient le matin d'avoir été durant toute la nuit poursuivi par cette idée. Dans ces occasions, le sommeil est léger, parce que, l'esprit n'étant pas calme, ses agitations troublent sans cesse l'engourdissement des sens. Quand l'esprit est calme, il ne dort pas davantage, mais il agit moins.

Il serait curieux de constater si les personnes qui ont la mémoire faible ou la tête fort légère ne sont pas plus incapables que les autres de s'éveiller à une heure donnée;

car ces deux circonstances doivent produire cet effet, si l'idée que je me fais du phénomène est exacte. Une tête légère ne sait point se pénétrer d'une résolution, ni se préoccuper fortement d'une pensée ; d'une autre part, c'est la mémoire qui conserve le souvenir de la résolution qu'on a prise en s'endormant. Je n'ai pas eu l'occasion de faire là-dessus des expériences.

Il me semble qu'il suit invinciblement des observations précédentes :

1° Que les sens seuls s'engourdissent dans le sommeil, mais que l'esprit reste éveillé ;

2° Que quelques-uns de nos sens continuent de transmettre à l'esprit les sensations imparfaites qu'ils reçoivent;

3° Que l'esprit juge ces sensations, et que c'est en vertu des jugements qu'il en porte qu'il éveille les sens ou ne les éveille pas ;

4° Que la raison qui fait que l'esprit éveille les sens, c'est que la sensation tantôt l'inquiète, parce qu'elle est inaccoutumée ou pénible, tantôt l'avertit qu'il doit éveiller les sens, parce qu'elle est le signe connu du moment où il doit le faire ;

5° Que l'âme a le pouvoir d'éveiller les sens, mais qu'elle n'y parvient qu'en surmontant par son action l'engourdissement qui les enchaîne ; et que cet engourdissement est un obstacle à vaincre, qui résiste plus ou moins selon qu'il est plus ou moins profond.

Si ces conclusions sont vraies, il s'ensuit qu'on peut s'éveiller à volonté et à des signes convenus ; que l'instrument appelé *réveil-matin* n'agit pas tant par le bruit qu'il fait que par l'association que nous avons formée, en nous couchant, entre ce bruit et l'idée de nous éveiller ; qu'ainsi un instrument beaucoup moins bruyant,

et ne rendant même qu'un son très-faible, produirait probablement le même effet. Il s'ensuit encore qu'on peut s'accoutumer très-vite à dormir profondément au milieu des bruits les plus forts; qu'il suffit pour y parvenir, peut-être dès la première nuit, de se mettre dans l'esprit que ces bruits ne méritent pas de nous éveiller; que par là, chacun probablement peut aussi bien dormir dans un moulin que le meunier lui-même. Il s'ensuit encore que le sommeil des âmes fortes et courageuses doit être plus difficilement troublé, toutes choses égales d'ailleurs, que celui des âmes faibles et timides. Quelques faits historiques pourraient être cités à l'appui de cette dernière conclusion.

Peut-être le sommeil somnambulique ou magnétique n'est-il pas si différent qu'on le pense du sommeil ordinaire. Au moins quelques-uns des phénomènes qu'il présente (et il est bon de remarquer que ce sont précisément les mieux constatés) ne semblent que des exemples plus saillants des faits que nous venons d'exposer. Supposons un engourdissement très-profond des sens, et un esprit fortement préoccupé de l'idée qu'il doit faire attention pendant son sommeil à certaines sensations extérieures et intérieures. Quand la voix du magnétiseur se fera entendre à son oreille, l'esprit du dormeur, reconnaissant les sons qu'il a résolu de remarquer, concentrera son attention sur ces sons, les comprendra et y répondra; car le sommeil, on le sait assez, n'ôte pas la faculté de parler. Si cette voix lui ordonne avec autorité de faire attention à ce qu'il éprouve dans certaines parties de son corps, et qu'il se soit déjà pénétré, en s'endormant, de la volonté de le faire, il obéira, et il discernera les plus petites sensations qui affecteront l'organe indiqué, tandis qu'il demeurera

insensible à des sensations plus fortes qu'il éprouvera ailleurs. Endormez-vous avec l'idée que vous avez des punaises dans votre lit : les plus petites démangeaisons troubleront votre sommeil. C'est qu'elles attireront l'attention de votre esprit; et elles l'attireront parce qu'il est prévenu; s'il ne l'était pas, il ne remarquerait pas des démangeaisons beaucoup plus fortes. On conçoit aussi comment, l'esprit ayant la faculté d'éveiller les sens ou de ne pas les éveiller, le dormeur reste endormi tant que le magnétiseur le veut, et s'éveille aussitôt qu'il le lui ordonne ou qu'il le touche d'une manière convenue. Le fait de la communication qui s'établit entre le somnambule et le magnétiseur, et celui de la perspicacité du dormeur à démêler certaines sensations intérieures, ne sont donc point des faits extraordinaires et absolument étrangers au sommeil ordinaire. Ils peuvent s'expliquer, ce me semble, par les mêmes principes que tous ceux que j'ai rapportés ci-dessus.

Quant à l'ascendant que le magnétiseur exerce sur le magnétisé, ascendant presque illimité, et d'où dérive, selon nous et comme l'a si bien montré M. Bertrand dans son excellent ouvrage, une partie des merveilles du magnétisme, cet ascendant ne paraîtra pas non plus extraordinaire quand on aura lu les observations qui me restent à faire sur le sommeil ordinaire. Je reviens à ces observations en demandant pardon de l'excursion que je me suis permise sur les terres sacrées et redoutables du magnétisme.

II

Je crois que si l'on étudiait bien l'état de l'âme pendant le sommeil d'après les faits très-nombreux et très-variés qu'on peut recueillir, on arriverait à cette conclusion, qu'il y a fort peu de différence entre cet état et ceux de *rêveries* et de *châteaux en Espagne* pendant la veille. Quand on est jeune et qu'on a quelque vie dans l'âme, on se livre volontiers à ces rêves charmants où l'imagination arrange le monde comme on l'aimerait et comme on le voudrait. Qui ne se souvient d'avoir joui de ses rêves comme de la réalité même, et d'avoir oublié, en s'y abandonnant, la nature fantastique de la compagnie dont on s'était entouré? Qui ne se souvient d'avoir ressenti avec bonne foi, au milieu d'aventures idéales et de personnages imaginaires, toutes les émotions que la réalité même aurait données? Et, quand quelque circonstance interrompait ces rêves, ne demeurait-on pas un moment surpris, comme on l'est lorsqu'on s'éveille au milieu d'un songe, l'esprit ne pouvant revenir si vite de ses illusions et distinguer tout à coup l'ombre de la réalité? N'éprouvait-on pas alors tout le désappointement qu'on ressent quand on est éveillé dans le cours d'un rêve agréable? Entre ces circonstances, que produit aussi la lecture d'un roman intéressant, et celles de l'état de rêve, tout est identique, à deux différences près. Dans le château en Espagne, l'esprit est artiste, il gouverne ses imaginations et les enchaîne, parce qu'il a un but; ce qui n'arrive pas dans le rêve. De plus, dans le château en Espagne, l'illusion n'est que très-rarement, peut-être jamais, aussi complète.

Cette dernière différence s'explique aisément : quand nous rêvons éveillés, nos sens ne sont pas, les uns fermés, les autres engourdis, comme dans le sommeil. Ils apportent donc de l'extérieur des sensations plus nombreuses et plus vives. Bien que l'esprit préoccupé n'y fasse pas grande attention, cependant elles l'entretiennent sourdement dans la conscience de sa situation. Cette conscience nous revient aussi de temps en temps dans les rêves, surtout quand le sommeil n'est pas très-profond, comme il arrive le matin dans le voisinage du réveil, ou lorsque nous sommes indisposés. Mais dans le sommeil profond, au milieu du silence de la nuit, ou lorsque ce silence n'est interrompu que par des bruits qui nous sont familiers, les sensations de l'extérieur sont si sourdes, si rares ou si indifférentes, que rien ne distrait l'esprit de ses pensées. Il y est tout entier et sans partage. On ne doit donc pas s'étonner si l'illusion est plus forte, si même elle est complète, tant qu'aucune cause ne vient distraire l'intelligence et la rappeler à la conscience de la réalité.

Tantôt cette cause est une sensation vive ou extraordinaire, venant du dehors, qui attire l'attention de l'esprit, et rompt sa préoccupation. C'est ce qui arrive aussi dans la veille, lorsqu'au milieu d'une rêverie agréable ou pénible, quelqu'un nous adresse la parole ou nous frappe sur l'épaule. Tantôt cette cause sort du rêve lui-même, lorsqu'il nous présente des circonstances si invraisemblables qu'elles choquent notre jugement, si agréables ou si fâcheuses que nous ne pouvons nous empêcher de rechercher si notre bonheur ou notre malheur est bien certain. Il arrive dans ces deux cas que, sans éveiller les sens, notre esprit, par la seule réflexion, retrouve la conscience de sa situation : nous

nous disons que nous rêvons et que nous ne sommes ni si heureux ni si malheureux que nous pensions; quand le rêve est beau, nous avons même du regret d'avoir réfléchi, et nous cherchons à retomber dans l'illusion. Tantôt enfin l'illusion se dissipe par cela seul que nos sens sortent peu à peu de l'état de sommeil. C'est ce qui arrive dans les rêves du matin, et ce phénomène est trop remarquable pour que tout le monde ne l'ait pas observé. Les sens reposés se dégourdissent peu à peu, et, tous les bruits qui s'étaient tus pendant la nuit renaissant autour de nous, les sensations de l'extérieur nous arrivent plus vives et plus nombreuses; notre esprit, sollicité en même temps par ces sensations et par les idées qui l'occupent, n'est ni tout à fait dupe, ni tout à fait détrompé : il se berce, pour ainsi dire, entre l'illusion et la réalité; il sent qu'il ne tient qu'à lui de s'éveiller et que le moindre effort suffirait pour achever de dissiper un engourdissement qui s'en va; il sent aussi qu'en demeurant tranquille et en continuant de contempler ses idées il peut prolonger l'état où il se trouve; en un mot, il a parfaitement conscience qu'il tient en ses mains le sommeil et la veille, et qu'il peut ordonner l'un ou l'autre. Rarement sortons-nous du sommeil tout à fait naturellement; cette hésitation finit presque toujours par un acte de l'âme, qui dissipe volontairement le reste d'assoupissement qui fermait nos yeux.

L'autre différence entre le rêve et le château en Espagne, c'est, comme nous l'avons dit, que dans le rêve nous ne dirigeons pas les démarches de notre pensée. Mais cette circonstance, non plus que celle que nous venons d'examiner, ne constitue point une différence essentielle entre l'état de l'âme pendant le sommeil et

son état pendant la veille. Souvent aussi nous abandonnons pendant la veille la direction de notre pensée, et cela arrive dans l'état de pure rêverie, qui diffère en ce point de celui où nous faisons des châteaux en Espagne. Dans l'état de pure rêverie, nous laissons aller notre esprit à son gré : il part de l'idée qui l'occupait au moment où nous lâchons les rênes, et, celle-là lui en rappelant une autre, celle-ci une troisième, cette troisième une quatrième, et ainsi de suite, il voyage ainsi à l'aventure, et parcourt une série de pensées qui n'ont entre elles d'autre lien que les capricieuses associations qui les ont amenées à la file dans la mémoire. Il y a bien un rapport entre chaque idée et celle qui la précède; mais, comme ces rapports sont infiniment divers et bizarres, l'esprit se trouve porté en quelques minutes à cent lieues de son point de départ. C'est ainsi qu'il va dans le sommeil, et de là l'inconséquence des rêves, qui n'est pas plus grande que celle de nos rêveries. Si nous pouvions nous souvenir au réveil de toutes les pensées qui se sont succédé dans notre esprit depuis que nous nous sommes endormis, je suis parfaitement convaincu que cette série d'idées nous présenterait les mêmes caractères que toutes celles qui se développent en nous lorsque nous rêvons éveillés. On trouverait la raison de chacune de ces idées dans la précédente, et le point de départ de la chaîne dans celle qui était présente à notre esprit lorsque nos yeux se sont fermés. Alors on ne trouverait pas tant d'inconséquences dans nos rêves, ou bien on en reconnaîtrait un peu plus dans les associations d'idées de la veille.

Peut-être, néanmoins, rencontrerait-on dans l'histoire intellectuelle d'une de nos nuits quelques sauts brusques, que la simple association des idées n'expliquerait

pas. En effet, les sensations sourdes que nous recevons par les sens viennent se mêler dans nos rêves et y prendre des rôles. Un air qu'on joue sous nos fenêtres pendant notre sommeil devient tout à coup une circonstance du songe que nous faisons, et Dieu sait combien d'autres elle en amène. Walter Scott, dans son admirable *Antiquaire*, a fort bien tiré parti de cet effet. Il en est de même de tous les bruits que nous entendons. De là des séries d'idées qui n'ont pas leur raison dans les précédentes et qui rompent la chaîne de l'association. Il n'est pas étonnant que ces sensations trouvent si aisément place dans nos rêves : notre esprit ne gouvernant pas ses idées, mais s'y laissant aller, tout ce qui se présente l'occupe avec une égale facilité. Il en est de même dans nos rêveries : les sensations extérieures s'y font admettre sans peine ; elles s'y jettent comme des incidents ; elles y créent des épisodes ; quelquefois même elles en changent entièrement le cours.

Si notre esprit s'abandonne ainsi pendant le sommeil, c'est qu'il se repose. C'est en effet là sa manière de se reposer ; il n'en a pas d'autre. Ce qui le fatigue, ce n'est pas l'activité : l'activité est son essence ; l'absence de l'activité ne serait pas pour lui le repos, mais la mort ; ce qui le fatigue, c'est la direction de son activité, c'est la concentration de ses facultés sur un sujet. Cette concentration n'est pas de son essence : sa nature est de connaître à la première vue. S'il suivait son penchant naturel, il ne se fixerait pas ; il ne se fixe, il ne s'applique, il ne se concentre, que parce qu'il ne discerne pas du premier coup. Et, s'il ne discerne pas du premier coup, ce n'est pas la faute de sa nature, c'est la faute de ses organes, misérables instruments qui lui ont été imposés et qui sont comme les vitres sales de sa

prison. Cette concentration, qu'on appelle *attention*, le fatigue, parce qu'elle est un effort étranger à son allure naturelle. C'est ainsi que nous nous fatiguons lorsque nous marchons sur la pointe des pieds. Aussi lui est-il doux de retourner à son allure naturelle; et il y resterait éternellement, si la nécessité ne l'en arrachait. Mais, dans la condition humaine qu'il subit, il ne peut rien que par l'attention; il est obligé de gagner la vérité, comme toute chose, à la sueur de son front. Il travaille donc toute la journée comme le corps; mais, quand vient la nuit, il se sent fatigué comme son compagnon, et, convié au repos par l'assoupissement des organes qui l'entourent, il se dépouille de sa volonté, comme l'esclave de ses chaînes, et s'abandonne à sa libre nature. Quelquefois aussi il se donne congé pendant le jour, et il a si bien conscience de l'identité de ces deux états, qu'il appelle l'un l'état de *rêve*, et l'autre l'état de *rêverie*.

Tout prouve donc que l'esprit dans le sommeil n'est pas, comme le corps, dans un état spécial; tout prouve surtout qu'il ne dort pas. Je pourrais ajouter bien d'autres faits à ceux que j'ai analysés; mais mon projet n'est pas de traiter le sujet dans toute son étendue : il y faudrait un volume; je voulais seulement présenter quelques vues et mettre en mouvement quelques idées sur cette matière intéressante.

V

DES FACULTÉS DE L'ÂME HUMAINE.

(1828)[1].

Dans la science psychologique, on désigne par ce mot les différentes capacités naturelles de l'âme humaine. Ainsi, la *mémoire* est une de nos facultés, parce que nous avons naturellement la capacité de nous souvenir; la *sensibilité* en est une autre, parce que naturellement aussi nous avons la capacité de sentir.

De même qu'on ne connaît les choses que par leurs *propriétés*, de même on ne connaît l'âme que par ses *facultés*. Un traité complet des facultés de l'âme embrasserait donc la psychologie tout entière; nous ne saurions songer à placer ici un pareil travail. Nous laisserons donc de côté, dans ce qui va suivre, les lois particulières de chaque faculté, et nous nous bornerons à présenter à nos lecteurs quelques considérations sur la nature commune de nos facultés, sur leur nombre, et sur la manière de les étudier. La question, renfermée dans ces limites est encore si vaste, que nous serons forcés de

1. *Encyclopédie moderne*, tome XII.

rejeter les développements et de nous en tenir à des indications rapides.

Nous ne savons que l'âme humaine possède certaines facultés, que parce que nous voyons en elle certains phénomènes se produire. Ainsi, parce que nous observons qu'elle sent, qu'elle pense, qu'elle se souvient, nous en concluons qu'elle a la capacité de sentir, la capacité de penser, la capacité de se souvenir; et ce sont ces capacités que nous appelons ses facultés. Les facultés de l'âme humaine ne sont donc que les capacités diverses que supposent en elle les diverses espèces de phénomènes que nous voyons s'y produire. Mais, à ce compte, toutes les choses du monde auraient aussi des facultés : en effet, il n'en est pas une qui ne manifeste certains phénomènes spéciaux qui supposent en elle certaines capacités spéciales. Ainsi, le feu produit de la chaleur : il a donc la capacité de la produire; les métaux conduisent l'électricité : ils ont donc la capacité de la conduire; le bois brûle : il a donc la capacité de brûler. Le feu, les métaux, le bois, toutes les choses que nous connaissons, auraient donc des facultés comme l'âme humaine.

Cependant nous voyons que le langage se refuse à accorder des facultés aux choses; il reconnaît en elle les capacités dont nous venons de parler, mais il les appelle d'un autre nom. On dit que le bois a la *propriété* de brûler, et le feu de répandre de la chaleur; on ne dit pas que le bois a la *faculté* de brûler, et le feu la *faculté* de répandre de la chaleur. On dit de même que l'arbre a la *propriété* de produire des fruits; on ne dit pas qu'il en ait la *faculté*. Cependant, la combustion, la chaleur, la formation des fruits, sont des effets comme le souvenir et la sensation, et ces effets supposent dans le bois, dans le feu, dans l'arbre, certaines capacités spéciales

sans lesquelles leur production serait impossible. D'où vient donc que la langue établit une différence entre ces capacités et les nôtres, et nomme les unes *propriétés*, tandis qu'elle appelle les autres *facultés*? Cette différence est trop profondément consacrée par l'usage, et trop universellement admise dans toutes les langues, pour qu'elle ne provienne pas d'une différence réelle dans les choses. Il s'ensuit que les capacités naturelles de l'âme humaine ont un caractère spécial qui les distingue des capacités naturelles des choses. Il faut chercher à découvrir et à déterminer ce caractère.

Ce qui distingue une chose d'une autre, c'est qu'elle a des propriétés ou des capacités naturelles différentes. L'homme, ayant des capacités spéciales, est, à ce titre, comme toutes les choses possibles, un être d'une espèce particulière, et qui mérite un nom particulier. Mais, indépendamment de cette spécialité de nature, qui lui est commune avec toutes les choses du monde, car toutes les choses du monde ont leur nature spéciale, il jouit d'un privilége tout particulier, et qui le sort de la foule : c'est celui de pouvoir disposer de ses capacités naturelles. Il a non-seulement des capacités spéciales, comme chaque chose en a, et, par exemple, celles de penser, de se souvenir, de se mouvoir; mais, de plus, il gouverne ces capacités, c'est-à-dire qu'il les tient dans sa main, et s'en sert comme il veut. Ainsi, il se meut comme il veut, il dirige sa mémoire, il applique sa pensée où il veut; en un mot, il est maître de lui et des capacités qui sont en lui. Or, il n'en est pas ainsi dans les choses : elles ont aussi des capacités naturelles, mais il n'y a point en elles de pouvoir autonome qui s'approprie ces capacités et qui les gouverne. Ainsi, l'arbre a beaucoup de capacités naturelles; mais elles se développent en lui sans sa participation : ce n'est

pas lui qui les dirige, c'est la nature; elles existent en lui, elles opèrent en lui, mais elles ne lui appartiennent pas, et ce qu'elles produisent ne saurait lui être attribué.

Le pouvoir que l'homme a de s'emparer de ses capacités naturelles et de les diriger fait de lui une *personne;* et c'est parce que les *choses* n'exercent pas ce pouvoir en elles-mêmes, qu'elles ne sont que des choses. Telle est la véritable différence qui distingue les choses des personnes. Toutes les natures possibles sont douées de certaines capacités; mais les unes ont reçu par-dessus les autres le privilége de se saisir d'elles-mêmes et de se gouverner : celles-là sont des personnes. Les autres en ont été privées, en sorte qu'elles n'ont point de part à ce qui se fait en elles : celles-là sont les choses. Leurs capacités ne s'en développent pas moins; mais c'est exclusivement selon les lois auxquelles Dieu les a soumises; c'est Dieu qui gouverne en elles; il est la personne des choses, comme l'ouvrier est la personne de la montre. Ici la personne est hors de l'être; dans le sein même des choses, comme dans le sein de la montre, la personne ne se rencontre pas; on ne trouve qu'une série de capacités qui se meuvent aveuglément, sans que la nature qui en est douée sache même ce qu'elles font. Aussi ne peut-on demander compte aux choses de ce qui se fait en elles; il faut s'adresser à Dieu, comme on s'adresse à l'ouvrier et non à la montre, quand la montre va mal.

De l'existence du pouvoir personnel dans l'homme, et de son absence dans les choses, résulte une différence entre les capacités naturelles de l'homme et celles des choses. En effet, nous régnons sur nos capacités naturelles, et nous nous en servons, tandis que les choses ne disposent pas des leurs et ne s'en servent pas. Le lan-

gage a eu le sentiment de cette différence, et il l'a tout à la fois exprimée et consacrée en nommant *facultés* les capacités naturelles de l'homme, et *propriétés* les capacités naturelles des choses. En vertu du pouvoir que nous exerçons en nous-mêmes, nous nous saisissons de nos capacités naturelles, et dans notre main ces capacités deviennent des *facultés*, c'est-à-dire des instruments que nous retenons, que nous précipitons, que nous dirigeons, que nous appliquons à notre gré. C'est parce que ce pouvoir n'existe pas chez les choses, que leurs capacités naturelles restent de simples *propriétés*. La capacité de marcher ne serait en nous qu'une simple propriété comme celle de sécréter la bile, si nous n'avions le pouvoir de marcher ou de ne pas marcher, de marcher vite ou lentement, à gauche ou à droite, selon notre volonté. Mais, comme nous gouvernons cette capacité naturelle, elle est en nous une *faculté*. Telle est la véritable force de ce mot. Si donc, pour le dire en passant, nous n'étions, comme le prétendent quelques physiologistes et même quelques philosophes, qu'une espèce d'alambic, où les idées, les images, les souvenirs, les déterminations et les actes, se distillent sous l'influence d'une excitation extérieure, il faudrait commencer par réformer la langue qui consacrerait de vaines distinctions entre des choses identiques. Mais, comme ces distinctions reposent sur des faits, on peut espérer que la langue tiendra bon, et survivra aux savants systèmes qui établissent entre les hommes et les plantes une fraternité si honorable pour celles-ci.

Les différentes applications du mot *faculté* confirment unanimement l'interprétation que nous lui donnons, et avec elle la réalité du caractère par lequel les capacités de l'homme se distinguent de celles des choses. Ainsi,

ce n'est point avec la même assurance que nous appliquons à toutes les capacités de notre être cette dénomination de *faculté*, et nous ne sentons pas, par exemple, dans cette expression *faculté de sentir*, la même propriété que dans cette autre, *faculté de penser* ou *d'agir*. C'est qu'en effet, la *sensibilité* est moins à nos ordres, moins à nous, que l'*intelligence* ou l'*activité locomotrice*. Pareillement, nous voyons l'usage étendre cette dénomination à diverses propriétés de notre corps, sur lesquelles notre volonté a quelque prise, et la refuser à toutes celles qui échappent entièrement à son autorité. L'usage veut aussi que les animaux aient des facultés, et il a raison : car les animaux ont aussi une certaine personnalité et exercent un empire évident sur quelques-unes de leurs capacités naturelles. Mais, quoique la plante manifeste une foule d'effets qui dérivent des capacités de son organisation, ces capacités ne sont dans toutes les langues que des *propriétés*, parce qu'il n'y a point en elle de pouvoir personnel qui s'approprie ces capacités et les gouverne. La nature règne dans la plante et non point la plante elle-même : elle est le théâtre et non le principe des phénomènes qu'elle manifeste; elle est une *chose*, et non point une *personne*; et le langage, dont la logique est admirable, lui donne ce qu'elle a, et lui refuse ce qu'elle n'a pas.

On voit que c'est le même fait qui constitue la *personnalité* dans un être, et qui imprime à ses capacités naturelles le caractère de *facultés*. Ce fait est la *liberté*, ou, si l'on aime mieux, le *pouvoir personnel*; car il importe peu de quel nom on appelle cette capacité suprême qui donne aux êtres qui en sont doués le privilége de disposer d'eux-mêmes. Aussi, toutes ces choses croissent et décroissent ensemble. Plus le pouvoir autonome est par-

fait dans un être, plus aussi cet être est une *personne*, plus, en même temps, ses capacités sont des *facultés*. Ainsi, parce que nous avons sur nous-mêmes, ou, ce qui revient au même, sur les pouvoirs naturels qui sont en nous, un empire plus grand que les animaux, nous sommes bien plus qu'eux des *personnes*, et, bien plus que les leurs, nos capacités sont des *facultés*. Plus un homme a d'empire sur soi, et régit puissamment ses diverses facultés, plus, par cela même, il est *homme*, moins il est *chose*; plus aussi ses capacités naturelles sont à lui et méritent le nom de *facultés*. L'homme se rapproche des choses quand il délaisse cet empire qu'il dépend de lui de prendre, quand, au lieu de s'approprier ses facultés, il les abandonne à leur propre mouvement, et reste paresseusement endormi au milieu d'un mécanisme dont il lui a été donné de gouverner tous les ressorts.

Il y a donc dans l'âme humaine des capacités naturelles comme dans tous les êtres, et, par-dessus, un pouvoir personnel qui les gouverne, et qui, en les gouvernant, en fait des facultés à lui. Tel est le résultat de ce qui précède. Nous devons maintenant examiner la nature, les limites et les conséquences de cet empire; en d'autres termes, nous devons déterminer la condition des capacités naturelles de l'âme sous le régime du pouvoir personnel.

Un premier fait mérite d'être constaté dans cette recherche : c'est que l'empire du pouvoir personnel sur nos capacités naturelles ne s'exerce point sans interruption. Comme un ouvrier prend et quitte tour à tour ses instruments, nous sentons la volonté tantôt se saisir des capacités de notre nature et les employer à ses desseins, tantôt les délaisser et les abandonner à elles-mêmes; et, ce qu'il y a de remarquable, c'est que, dans ce dernier

cas, nos capacités naturelles n'en marchent pas moins pour être délaissées par le pouvoir personnel. Elles se développent sans son secours, et vont fort bien sans lui ; seulement, quand elles vont sans lui, elles ne vont pas pour lui ; leur développement, en cessant d'être sous sa direction, cesse de s'opérer au profit de ses volontés. Ce dernier fait est très-facile à vérifier. Ainsi, la capacité sensible est souvent à notre service : nous l'employons comme une pierre de touche, pour découvrir les propriétés bonnes ou mauvaises, utiles ou nuisibles, belles ou laides des choses ; nous nous en servons aussi, comme d'un instrument de plaisir, pour goûter ce qu'il y a d'agréable, de beau et de bon dans les objets ; mais, plus souvent encore, elle est libre de toute direction personnelle. Pour peu, par exemple, que notre esprit soit occupé, nous ne nous inquiétons plus de notre sensibilité, qui est alors parfaitement abandonnée à elle-même et qui, toutefois, ne cesse pas d'aller. Sans nous, elle reçoit des sensations ; sans nous, elle développe, à la suite de ces sensations, une foule de mouvements passionnés qui en sont la conséquence, et que nous n'avons ni cherchés ni permis. Il en est de même de nos capacités intellectuelles : à chaque instant nous nous en servons ; mais, à chaque instant aussi, les rênes nous échappent ; et alors nous sentons notre mémoire, notre imagination, notre entendement, se mettre en campagne sans notre congé, courir à droite et à gauche comme des écoliers en récréation, et nous rapporter des idées, des images, des souvenirs trouvés sans notre secours, et que nous n'avions pas demandés. Enfin, la plus soumise de nos capacités naturelles, cette énergie intime par laquelle nous mettons notre corps en mouvement, et qu'on peut appeler *activité locomotrice*, cette énergie même ne

périt pas quand nous cessons de nous en servir : au sein du repos le plus profond, nous la sentons vivre au dedans de nous et presser de toutes parts les ressorts du mécanisme qu'elle anime; elle se développe dans ces instants-là même, et produit dans tout le corps une foule de mouvements que nous n'avons pas voulus. Mais, soit qu'un reste de surveillance volontaire ne cesse jamais entièrement de la retenir, soit qu'ayant affaire à des organes matériels rudes à manier, elle ne puisse les ébranler sans que toutes ses forces soient concentrées sur un point par le pouvoir personnel, elle ne produit point à elle seule de grands mouvements; et bien nous en prend : car, s'il n'en était pas ainsi, elle pourrait nous conduire dans la rivière pendant que notre volonté s'occuperait d'autre chose. Toutefois, elle continue de se développer comme nos autres capacités naturelles, quoiqu'elle n'en donne pas des marques si évidentes.

Ordinairement notre pouvoir personnel ne se retire pas en même temps de toutes nos facultés, et c'est presque toujours parce qu'il est très-occupé à en diriger une qu'il délaisse les autres. Ainsi, jamais l'activité locomotrice et la sensibilité ne sont plus abandonnées à elles-mêmes que dans les moments où nous sommes plongés dans une méditation profonde; c'est qu'alors la volonté est tout entière à la direction de l'intelligence. Mais il arrive aussi quelquefois que la défaillance est générale, c'est-à-dire que le pouvoir personnel abdique entièrement, et lâche en même temps les rênes à toutes nos facultés. C'est ce qu'on peut observer dans ces moments où, le corps étant dans un repos parfait, la sensibilité à peine effleurée par quelques sensations légères, nous laissons aussi aller notre mémoire, notre imagination et notre pensée comme elles le veulent, et tombons

dans ce qu'on appelle l'état de rêverie. Notre personnalité n'est pas éteinte; elle surveille encore le jeu naturel des capacités qui l'entourent; elle a la conscience qu'elle peut, quand elle le voudra, s'en ressaisir; mais, pour le moment, elle ne gouverne pas; elle laisse tout aller; elle se repose. Dans cet état toutes nos capacités se meuvent de leur mouvement propre et selon leurs lois, non selon les nôtres et par notre impulsion. L'homme s'est retiré, et notre nature vit comme une chose; tout ce qui se passe en nous est fatal; nous sommes retombés sous la loi de la nécessité, qui se joue de nous comme elle se joue de l'arbre et des nuages. Et cependant nous sentons que nous pouvons renaître, rentrer en rois dans ces domaines délaissés et les ressaisir sur la fatalité. Jamais nous n'apercevons mieux qu'alors la distinction de ce qui est nous et de ce qui n'est que nôtre en nous. Nos capacités sont nôtres et ne sont pas nous; notre nature est nôtre et n'est pas nous; cela seul est nous qui s'empare de notre nature et de nos capacités, et qui les fait nôtres; nous sommes tout entiers dans ce pouvoir que nous avons de nous posséder; c'est l'acte de ce pouvoir qui nous crée, qui nous constitue; sans cet acte il n'y aurait rien de nôtre en nous, parce qu'il n'y aurait rien en nous qui fût nous. Tout ce qui est nôtre cesse de l'être dès que ce pouvoir cesse d'agir, dès que cet acte ne se fait plus; ou, si dans le repos de ce pouvoir, dans l'absence de cet acte, nous sommes encore nous et regardons encore comme nôtres et cette nature et ces capacités qui vont sans nous, c'est uniquement parce que nous avons la conscience que ce pouvoir vit dans son repos, qu'il garde la vertu de faire cet acte et de reprendre par lui tout ce qu'il a momentanément délaissé.

C'est cette même défaillance de la personnalité qui

constitue l'état de l'âme pendant le sommeil. L'effort qu'exige la direction de nos capacités est la seule chose qui nous fatigue; car nos capacités elles-mêmes ne se lassent point d'aller; aller, pour elles, c'est vivre. Rien ne se lasse donc dans notre âme que la volonté ou l'énergie personnelle; elle seule a donc besoin de repos; elle seule aussi se repose dans le sommeil; les capacités continuent de se développer; mais nous ne continuons pas à les diriger. Elles agissent donc tandis que nous n'agissons pas; parce qu'elles agissent, nous continuons à sentir ce qu'elles font; parce que nous n'agissons pas, nous cessons presque de nous sentir nous-mêmes; et plus s'affaiblit le sentiment de nous-mêmes, plus devient vive la conscience des images, des idées, des souvenirs, des sensations, des mouvements qu'elles produisent : à tel point que nous finissons par nous oublier et par tomber sous l'illusion de cette fantasmagorie qu'elles jouent devant nos yeux, et qui, n'étant point réglée par notre volonté, est la plus bizarre et la plus capricieuse du monde. Tel est l'état de rêve ou de sommeil (car dormir c'est rêver), qui n'est autre chose que l'inertie du pouvoir personnel avec toutes ses conséquences. L'état de rêve n'est que l'état de rêverie plus prononcé. Dans celui-ci la personnalité ne gouverne pas plus, mais elle veille davantage, et par cela même se sent mieux, et par cela même se distingue mieux des capacités qui vont sans elle : ce qui fait qu'elle est moins la dupe de tout ce qu'elles produisent. Toutefois, dans le sommeil même, l'engourdissement de la personnalité n'est point complet; elle conserve une sorte de jugement sourd qui se révèle, de mille manières dans les phénomènes propres à cet état. Mais ce n'est pas ici le lieu d'analyser ces phénomènes.

Non-seulement le pouvoir personnel ne gouverne pas toujours nos capacités naturelles; mais il est facile de prouver qu'elles se sont primitivement mises en mouvement et développées sans lui. En effet, nous ne nous saisissons d'une de nos capacités, pour nous en servir, que parce que nous savons qu'elle existe et qu'elle est un instrument convenable à notre dessein. Ainsi, nous ne voulons nous souvenir que parce que nous savons que nous le pouvons. Or, comment saurions-uous que nous pouvons nous souvenir, comment saurions-nous même ce que c'est que se souvenir, si jamais nous ne nous étions souvenus? Il faut donc, de toute nécessité, que nous nous soyons souvenus spontanément une première fois, pour que nous ayons pu ensuite vouloir nous souvenir. Le même raisonnement s'applique à toutes nos facultés. Avant d'avoir vu, d'avoir senti, d'avoir remué, d'avoir formé une idée, l'enfant ne savait pas qu'il pouvait voir, sentir, agir et penser. Ignorant que ces capacités étaient en lui, il ne pouvait songer à s'en servir, ni, par conséquent, à s'en emparer et à les diriger. Il a donc fallu que ces capacités s'éveillassent d'elles-mêmes, et se développassent d'abord de leur propre mouvement, et sans le secours de sa volonté. Ainsi, la personnalité est en nous un fait postérieur au développement de nos capacités naturelles; en d'autres termes, avant de s'emparer d'elle-même, notre nature était douée de certaines capacités qui, d'abord, se sont développées en elle comme les propriétés se développent dans les choses. C'est ce développement spontané qui lui a donné la conscience des différents pouvoirs dont elle est douée; et c'est alors seulement qu'elle a pu vouloir s'emparer de ces capacités, les diriger et s'en servir. Le jour où elle l'a fait, elle est sortie de la classe

des choses, et la personne humaine a brisé l'œuf où elle avait sommeillé jusque-là. A présent, quand nous cessons de gouverner nos facultés, elles retournent à cette indépendance primitive et naturelle : c'est-à-dire qu'elles vont de leur mouvement propre et non du nôtre, obéissant à la fatalité, comme les propriétés dans les choses, et non plus à la volonté libre et intelligente de la personne.

Il n'est pas impossible d'observer la naissance de la personnalité dans le développement des facultés extérieures de l'enfant. D'abord, il ne sait se servir ni de ses bras, ni de ses yeux ; il est évident qu'il voit avant de regarder, et qu'il remue avant de diriger ses mouvements. Bientôt on voit poindre un commencement de volonté, c'est-à-dire de direction, dans ces deux capacités; mais cette volonté ne devient pas maîtresse du premier coup ; il lui faut du temps pour substituer sa direction au développement spontané. Une sorte de lutte s'établit entre les deux impulsions qu'on voit triompher tour à tour. Enfin, à la longue, la volonté dompte et discipline ces deux capacités, et les yeux et les bras de l'enfant deviennent ce qu'ils doivent être, des instruments soumis qui obéissent docilement à ses désirs.

Une chose bien remarquable, c'est que, chez les hommes dont la volonté paresseuse néglige la direction de certaines facultés, ces facultés semblent s'accoutumer à cette indépendance, et ne se laissent reprendre et gouverner de nouveau qu'avec une incroyable résistance. Ainsi, quand nous avons pris l'habitude de laisser flotter à son gré notre faculté de penser, ce n'est qu'à grand'peine et par des efforts soutenus que nous pouvons l'appliquer et la fixer sur un objet; à chaque instant elle nous échappe et nous sommes obligés de courir

après, de la ramener, et de peser, pour ainsi dire, sur elle de tout le poids de notre autorité pour la retenir. C'est cette même négligence qui fait que certaines personnes ne peuvent contenir la fougue de leurs sentiments. En général, notre autorité en nous-mêmes ne s'entretient que par un exercice continuel ; c'est aussi par là seulement qu'elle peut croître et qu'elle devient facile. La mesure de cette autorité est aussi celle de la dignité de l'homme, parce que cette autorité est l'homme même.

Il y a trois degrés principaux dans l'établissement de cette autorité, et ces trois degrés constituent trois états intérieurs différents, autour desquels viennent se grouper toutes les nuances de dignité morale dont la conscience humaine présente le spectacle. Naturellement, les capacités sont insoumises, parce que l'autorité de la volonté leur impose une direction qui contrarie leur pente naturelle. Or, la plupart des hommes laissent leurs capacités dans cet état d'insubordination, ou tout au plus en soumettent une ou deux dont le service docile est indispensable à la profession qu'ils exercent. Il suit de là que, chaque capacité se déployant à l'aventure, tout en eux est l'image de l'anarchie et du désordre; au lieu que l'homme devrait régner sur elles, elles règnent sur lui, et il est l'esclave de toutes les sensations, de toutes les passions, de toutes les erreurs, de toutes les imaginations, de toutes les folies qu'elles enfantent. Une circonstance se présente-t-elle qui exigerait l'action prompte et vigoureuse de l'une de ces facultés : en vain la volonté essaye de l'employer ; comme elle n'a pas été accoutumée à servir, elle résiste à ses ordres et la laisse impuissante ou faible là ou elle aurait dû triompher. L'expérience répétée de cette impuissance jette l'homme dans un profond découragement, et, s'il se rend justice, dans

un mécontentement de lui-même qui le rend très-misérable. Le plus souvent il ne trouve pas la force de sortir de cet état : effrayé des difficultés, corrompu par l'habitude de la faiblesse, il s'abandonne, il renonce à soi-même, et, continuant à déchoir, de lâcheté en lâcheté il tombe presque au niveau des choses, finit par s'y oublier, et présente le triste spectacle d'une noble nature abrutie et dégradée par sa propre faute.

Il n'y a qu'un moyen d'échapper à cette déplorable destinée, c'est d'établir en soi, à la sueur de son front, l'empire de la volonté. La tâche est plus facile dans certaines natures que dans d'autres, et c'est un des bienfaits d'une bonne éducation d'y préparer l'homme dans l'enfance et de lui en rendre l'accomplissement moins pénible. Mais les plus heureuses dispositions et l'éducation la mieux dirigée ne peuvent qu'adoucir la lutte et ne sauraient en dispenser. Beaucoup d'âmes, obéissant à de nobles impulsions, embrassent cette lutte généreuse dans les beaux jours de la jeunesse ; mais bien peu la soutiennent avec constance. La plupart ne tardent pas à céder à la fatigue, et, sans renoncer au combat, passent leur vie dans des alternatives de courage et de faiblesse qui les rendent tour à tour heureuses ou malheureuses, fières ou mécontentes d'elles-mêmes, et qui les tiennent à égale distance de la dégradation et de la sainteté morales. Celles-là ont peut-être des grâces à rendre à la brièveté de la vie : car, si leur dignité morale se sauve, c'est le plus souvent parce qu'elles n'ont pas eu le temps de la perdre. En pareille affaire, flotter entre la victoire et la défaite, c'est être plus près de la défaite que de la victoire, car la défaite est plus naturelle que la victoire. Toutefois la lutte, à quelque degré qu'elle existe, est noble; mais elle n'est sublime que quand elle est

persévérante, et elle l'est d'autant plus qu'elle est plus pénible et plus longue. La lutte persévérante est aussi la seule qui, dans la courte durée de cette vie, puisse conduire l'homme à ce troisième degré de dignité personnelle qui est le plus haut point de perfection qu'il lui soit donné d'atteindre.

Dans ce troisième état, dont le caractère est la beauté, les capacités sont tellement rompues à l'obéissance par l'effet d'une longue et sévère discipline, qu'elles se plient sans résistance à tous les ordres de la volonté, et jouent sous sa main avec la même facilité que les touches d'un instrument sous les doigts d'un musicien habile. Toute lutte a cessé, et la volonté, heureuse d'un empire facile, gouverne presque sans y penser, et fait des prodiges avec un abandon plein de grâce. A voir comme elle règne, on croirait que son autorité est naturelle, et l'on dirait d'un ange qui n'a jamais connu les fatigues de la pensée, les orages des passions, et les révoltes d'une sensibilité capricieuse. Une ineffable harmonie éclate dans tout ce qu'elle fait, parce que toutes ses facultés, dociles à sa voix, concourent à ses moindres desseins dans la mesure qu'elle veut et avec une égale aisance. Aussi, tout ce qu'elle fait est plein et achevé: comme tout effort a disparu, l'énergie de la personnalité paraît moins dans cet état que dans la lutte; l'homme y est moins imposant, mais plus aimable; moins sublime, mais plus beau. C'est la différence du chêne qui, sur le sommet d'un rocher escarpé, résiste à la tempête éternelle qui l'assiége, et développe, malgré les vents, ses branches courtes mais vigoureuses, et du platane majestueux qui, dans le fond d'une heureuse vallée, élève paisiblement sa tête vers le ciel, et répand de tous côtés avec une harmonieuse profusion la richesse de son feuillage.

Il y a, comme on le voit, des degrés infinis dans l'empire que nous pouvons prendre sur nos capacités. Cet empire varie d'un individu à l'autre, au point qu'il n'y en a peut-être pas deux chez lesquels il ait la même étendue. Il est extrêmement limité chez le plus grand nombre, parce que, les capacités étant naturellement insoumises, il faut, pour les asservir à la volonté, un travail sur soi-même et des efforts dont peu d'hommes s'avisent ou se donnent la fatigue. Quelques-uns seulement entreprennent cette lutte, bien peu la soutiennent avec persévérance; et ceux-là sont en très-petit nombre qui, dans la courte durée de cette vie, atteignent au but et obtiennent une autorité complète et facile. Outre ces différences, il en est d'autres. On voit des hommes qui ont le plus grand pouvoir sur l'une de leurs facultés, et qui n'en ont point ou presque point sur les autres : ainsi le philosophe, accoutumé à réfléchir, dispose avec la plus grande facilité de ses facultés intellectuelles, et souvent n'a aucun empire sur ses passions; d'autres ont beaucoup d'autorité sur leurs passions, qui ne sauraient fixer leur intelligence et l'attacher à un sujet; on trouve des hommes qui n'ont rien de soumis en eux que leurs doigts; enfin, d'un jour, et, presque d'une minute à l'autre, la puissance volontaire s'affaiblit ou s'accroît dans le même individu : tantôt molle et languissante, tantôt énergique et active, elle monte et descend incessamment, et, avec elle, la personnalité qu'elle constitue.

Quand l'homme parvient à une grande vieillesse, il finit ordinairement par où il a commencé, c'est-à-dire par cette vie impersonnelle qui précède dans l'enfant la naissance de la volonté; et de là cette observation si vulgaire que le vieillard redevient enfant. On observe en effet chez les vieillards un affaiblissement considé-

rable et progressif du pouvoir personnel : il semble que la volonté, fatiguée du long service qu'elle a fait, abandonne sa tâche au soir de la vie, et s'assoupisse peu à peu en attendant le sommeil de la mort. L'extrême vieillesse rappelle à la fois l'idée du sommeil et celle de l'enfance : c'est qu'en effet le sommeil, l'enfance, la vieillesse, ne sont que le même phénomène sous trois formes différentes, c'est-à-dire la faiblesse de la personnalité, qui s'éveille dans l'enfant, qui se repose dans l'homme endormi, et qui défaille dans le vieillard. L'affaiblissement des organes, qui rend l'exercice des fonctions plus pénible, pourrait bien contribuer au découragement de la volonté chez les vieillards ; mais nul doute aussi qu'en cessant de s'en servir, la volonté à son tour ne contribue à l'affaiblissement des facultés : car c'est une remarque qui mérite encore d'être faite, que l'empire de la volonté sur nos capacités contribue à les développer, comme si, en leur imprimant une direction forcée, elle les rendait plus souples, plus subtiles et plus nerveuses. Nos capacités ne cessent jamais d'être en mouvement, soit que nous nous en servions, soit que nous les délaissions ; mais on observe qu'elles baissent quand on les néglige, et qu'elles se fortifient quand on les emploie. Les sens acquièrent une prodigieuse finesse chez les personnes que leur profession ou leur manière de vivre obligent à s'en servir souvent; il en est de même de la sensibilité pour le beau chez celles qui cultivent les arts, de la faculté de penser chez les philosophes, ou d'imaginer chez les poëtes; tandis que, chez les personnes qui mènent une vie oisive et matérielle, l'intelligence, l'imagination, la sensibilité déclinent rapidement. L'activité locomotrice croît de même par l'exercice, et décroît dans la vie sédentaire, comme il arrive aux

femmes et aux commis. Ainsi, non-seulement on s'avilit, mais encore on s'abrutit, lorsqu'on néglige de développer en soi la puissance qui distingue l'homme des choses, qui le fait semblable à Dieu, et qui est tout son titre à la monarchie de la création.

Tous ces faits devaient être exposés rapidement, parce qu'ils conduisent à des conséquences, peut-être neuves, et à coup sûr très-importantes, tant pour l'intelligence de l'homme en général que pour celle du système de ses facultés en particulier. En effet, pour ce qui regarde l'étude de nos facultés, il en résulte qu'il n'en est pas une qui ne se développe tour à tour en nous, tantôt comme simple propriété de notre nature, libre du joug et des directions du pouvoir personnel, tantôt comme faculté, c'est-à-dire comme instrument de ce même pouvoir : ce qui donne à chacune de nos facultés une double forme à laquelle la plupart des philosophes n'ont rien compris, et où quelques-uns ont commis la méprise de voir deux facultés. Et, quant à ce qui touche la connaissance générale de l'homme, il en résulte également : 1° qu'il y a deux éléments très-distincts en nous, quoique l'un ait sa racine dans l'autre, la chose d'une part et la personne de l'autre, la nature humaine avec ses capacités soumise à des lois fatales, et le pouvoir extraordinaire que cette nature développe dans cette vie et au moyen duquel elle s'empare de la fatalité en elle et s'en sert comme d'un instrument; 2° que ces deux éléments constituent en nous deux vies distinctes, la vie impersonnelle et la vie personnelle; 3° que nous sommes *choses* avant de devenir *personnes*, et vivons de la vie des choses avant de vivre de la vie personnelle; 4° que la personne défaille quelquefois en nous, et qu'il y a, par conséquent, des moments dans notre existence où nous

redevenons choses et vivons d'une vie purement impersonnelle; 5° que souvent la personne s'éteint en nous avant la vie, et qu'ainsi plus d'une créature humaine finit par où toutes commencent, c'est-à-dire par ce mode d'existence qui est celui des choses; 6° qu'enfin tant que subsiste en nous la personnalité, elle est sujette à des variations continuelles, non-seulement d'homme à homme, mais de moment en moment dans le même homme : en sorte que, dans l'échelle qui part des choses et s'élève jusqu'à la personnalité parfaite, il n'y a pas un degré où l'homme ne puisse descendre ou monter, sans que pour cela la nature humaine ou la chose soit en lui le moins du monde altérée.

Ces faits mettent en lumière la base du système de nos facultés, et déterminent la méthode à suivre pour en étudier les détails.

Toute faculté a deux modes de dévelopement : ou elle se développe simplement en vertu des lois fatales de la nature humaine, ou elle se développe sous la direction du pouvoir personnel.

Il suit de ce fait capital que, dans l'étude des facultés, il ne faut pas prendre pour deux facultés distinctes les deux modes de développement d'une même faculté. Ainsi la faculté de *regarder* n'est que la capacité de *voir* dirigée par la volonté; l'*attention* et la *réflexion* ne sont que la capacité de *connaître*, appliquée par la volonté ou aux choses extérieures ou aux choses intérieures; la faculté de *goûter* n'est que la capacité de *sentir* les saveurs, appliquée par la volonté à la perception d'une saveur particulière. Il en est de même de toutes les autres facultés : toutes se présentent à nous alternativement sous deux formes; mais elles restent sous ces deux formes la même capacité naturelle.

Il suit du même fait que toute faculté doit être étudiée dans les deux modes de son développement, c'est-à-dire que l'observateur doit d'abord reconnaître comme elle va lorsqu'elle est abandonnée à elle-même, puis ensuite ce qu'elle devient lorsque le pouvoir personnel la dirige.

Le mode de développement d'une faculté, lorsqu'elle est abandonnée à elle-même, est la loi naturelle de cette faculté. On ne saurait déterminer les modifications que le pouvoir personnel fait subir à l'action d'une faculté, avant d'avoir constaté la loi naturelle de cette faculté; il faut donc commencer par là; et, pour déterminer la loi naturelle d'une faculté, il faut l'observer dans un de ces moments où elle est délaissée par le pouvoir personnel, ce qui est toujours assez facile, car ces moments reviennent sans cesse dans la vie intérieure.

Lorsqu'on sait bien comment procède une faculté quand elle se développe librement, il reste à l'observer sous le joug du pouvoir personnel; et, lorsqu'on a constaté comment elle se développe dans cette dernière circonstance, en comparant entre eux les deux modes de développement on détermine aisément la nature des modifications produites par l'intervention de la volonté.

Étant déterminées toutes les lois naturelles de toutes nos capacités, on connaît ce que serait, comment irait, ce que pourrait notre nature, si elle était restée *chose* ou si elle le redevenait, c'est-à-dire si le pouvoir personnel n'était pas né en elle, ou s'il en disparaissait. Cette donnée sert à faire comprendre l'état de rêverie, l'état de sommeil, l'état d'enfance, l'état d'imbécillité du vieillard, qui tous approchent plus ou moins de l'état hypothétique dont nous parlons.

Étant déterminées, d'une part toutes les lois naturelles de toutes nos capacités, et de l'autre étant connus tous

les modes de développement de ces mêmes capacités sous l'empire de la volonté, on peut en déduire une idée générale exacte de ce que produit en nous le pouvoir personnel et de la part qu'il a dans notre développement et dans notre perfectionnement. On peut aussi en déduire la formule générale des modifications qu'il apporte au développement d'une faculté quelconque. Enfin, il n'est pas impossible d'en tirer peut-être la révélation de la circonstance qui détermine le pouvoir personnel à naître en nous, puis, quand il y est né, à s'y développer avec une énergie si variable.

On sent que nous n'en finirions pas, si nous voulions donner ici tous ces résultats généraux qui se déduisent de l'étude bien faite de nos facultés. Il nous suffit d'avoir montré comment ils doivent ou peuvent en sortir. Toutefois, nous ne pouvons nous défendre d'indiquer ici rapidement le second de ces résultats, c'est-à-dire la modification générale qu'apporte le pouvoir personnel au développement de nos facultés.

De même qu'on se tromperait grossièrement si on croyait, ou que le pouvoir personnel crée nos différentes capacités, ou que sans lui elles ne se développeraient pas; de même, on tomberait dans l'erreur, si on s'imaginait que son empire va jusqu'à changer les lois selon lesquelles elles agissent naturellement. Comme les propriétés des choses, bien qu'elles ne reçoivent le mouvement et n'obéissent à la direction d'aucun pouvoir personnel, ne s'en développent pas moins et n'en ont pas moins une direction et des lois; de même, les capacités naturelles des êtres libres et de l'homme en particulier ont leur mouvement et leurs lois propres, en vertu desquels elles se développeraient sans le secours du pouvoir personnel, si celui-ci ne survenait pas. Quand le pouvoir

personnel arrive, il tourne à son but ces forces qui existent et se meuvent sans lui; mais il ne les crée point, et ne saurait changer leurs lois naturelles, pas plus que le meunier ne crée la puissance et ne change les lois du cours d'eau qu'il exploite. Nous nous servons de l'intelligence, de la mémoire, de la sensibilité, de la capacité locomotrice; mais nous trouvons en nous ces capacités toutes faites et soumises à leurs lois propres, et nous sommés obligés de nous en servir telles qu'elles sont, et de nous plier à leurs lois pour en tirer parti. En un mot, avant de s'emparer d'elle-même et de se gouverner, notre nature existait et était douée de certaines capacités qui se seraient développées en elle comme de simples propriétés, si, devenant tout à coup maîtresse d'elle-même, elle ne les avait assujetties à son empire, subordonnées à son mouvement et transformées en instruments de ses volontés. Nos facultés ne sont donc que des forces naturelles, apprivoisées à notre service.

Il s'ensuit qu'en soi les facultés et les propriétés sont choses parfaitement identiques, et que la seule différence qui les distingue, c'est que les facultés sont gouvernées par le pouvoir personnel d'un être libre, tandis que les propriétés ne le sont pas. Supprimez le pouvoir personnel dans les êtres libres, leurs facultés deviennent des propriétés; créez ce pouvoir dans les choses, leurs propriétés deviennent des facultés; et en devenant, celles-ci des facultés, celles-là des propriétés, les propriétés et les facultés ne changent point de nature; elles restent les mêmes capacités naturelles qu'elles étaient auparavant. Une seule circonstance est changée, et cette circonstance leur est extérieure, savoir, leur dépendance ou leur indépendance d'un pouvoir personnel qui peut s'en servir, mais qui, en s'en servant, ne saurait les altérer.

Sous le gouvernement du pouvoir personnel, nos capacités continuent donc d'agir selon leurs lois, c'est-à-dire que la mémoire ne se souvient pas, que l'intelligence ne connaît pas, que la sensibilité ne sent pas autrement que lorsque ces facultés se développent de leur mouvement propre. Quelle est donc l'action du pouvoir personnel sur nos capacités? Cette action se réduit à deux circonstances : il dirige et il concentre.

Quand nos facultés sont abandonnées à elles-mêmes, elles sont la proie des choses qui viennent les solliciter. Ainsi, la mémoire, abandonnée à elle-même, est tour à tour saisie par tous les souvenirs qu'amène l'association des idées, et fatalement entraînée de l'un à l'autre; quelques-uns, plus vifs, l'arrêtent davantage; d'autres ne font que la prendre ou la quitter; mais la cause qui prolonge ou qui abrége leur durée est toujours en eux, jamais en elle. Il en est de même de notre intelligence quand elle n'est pas gouvernée : les phénomènes intérieurs ou extérieurs qui s'écoulent sous ses yeux s'emparent successivement de son attention à mesure qu'ils passent, ou, s'ils se présentent simultanément, se la partagent ; les plus saillants la frappent davantage, et les plus légers moins, sans qu'elle puisse s'en défendre. La sensibilité, à son tour, assiégée par les mille causes qui peuvent l'affecter, reçoit les mille sensations qu'elles lui infligent, souffre, jouit, se passionne, s'irrite, se trouble ou se calme au gré de ces causes, comme la mer au gré des vents. Ainsi, nos capacités naturelles, abandonnées à elles-mêmes, vont toujours, mais au gré des choses qui viennent les solliciter ; elles sont le jouet de ce flux éternel de phénomènes au milieu duquel nous sommes plongés, et au sein duquel nous roulerions, comme les choses, sans résistance et sans conscience, si le pouvoir

personnel, comme un pilote habile, ne venait s'asseoir au gouvernail et opposer sa volonté réfléchie à l'aveugle force du courant.

L'œuvre du pouvoir personnel consiste à soustraire autant que possible nos capacités au flot des phénomènes qui les emporte, pour les appliquer où il veut, et seulement où il veut. Il entreprend donc, contre la fatalité extérieure, une lutte de tous les instants, dont la direction des capacités est le prix. La vie personnelle n'est autre chose que cette lutte fatigante de l'homme ou de la liberté contre le monde ou la fatalité; et, comme le pouvoir personnel ne peut détruire le courant fatal des phénomènes extérieurs, ni l'empêcher de solliciter nos facultés, il y a deux choses à faire pour les gouverner : les retenir lorsqu'elles veulent obéir aux sollicitations qui les provoquent, et les fixer sur le sujet particulier où il lui plaît de les appliquer. Toutes les fois que nous nous servons de l'une de nos facultés, nous sentons en nous ce double effort de résistance et d'application. Pendant que nous tenons la faculté attachée à l'objet que nous voulons, mille sujets de distraction viennent la tenter; elle n'est insensible à aucun, et toujours elle fait un mouvement pour s'échapper, que nous sommes obligés de réprimer, sans quoi elle se déroberait à notre pouvoir, et retomberait sous l'empire de la fatalité. Telle est la première action du pouvoir personnel sur nos facultés : il leur imprime une direction qui n'est point la direction naturelle; cette direction vient de lui; elle est personnelle; leur direction naturelle leur est imprimée par la fatalité extérieure.

L'autre effet de l'action du pouvoir personnel sur nos capacités est de concentrer leur force. Le monde, qui est la variété même, en s'emparant de nos facultés, dis-

perse, pour ainsi dire, leur énergie. En effet, il ne les laisse pas un moment occupées du même objet; il les saisit successivement des milliers de phénomènes qu'il leur présente, et leur fait partager son infinie mobilité. De là vient qu'elles ne font qu'effleurer toutes choses, et que leur énergie se dépense sans se développer. C'est ce que nous sentons parfaitement dans l'état de rêverie que nous avons décrit plus haut; c'est ce que nous sentons aussi toutes les fois que le monde extérieur prend sur nous un empire plus grand que de coutume, comme, par exemple, dans les beaux jours du printemps. La nature est alors si séduisante, que nous n'avons pas la force de lui résister; nous nous laissons aller aux douces sensations, aux charmantes images qu'elle nous prodigue; nous nous livrons à elle; nous lui laissons faire de nous ce qu'elle veut. Alors nous sentons notre énergie intérieure se décomposer, pour ainsi dire, et s'écouler par tous nos sens. Il nous semble que le monde extérieur s'en empare et la divise en mille parties, et que ces parties se dispersent et se perdent dans son vaste sein. Le sentiment de cet état est délicieux, parce qu'il n'est que la suspension de la lutte pénible que nous soutenons. La volonté quittant le champ de bataille, tout effort cesse en nous, mais aussi toute énergie; toutes nos facultés jouent à leur aise, mais toutes sont faibles; c'est l'action de la volonté qui les rend fortes, parce que la volonté, les fixant sur un seul point et les y retenant, concentre sur ce point toute leur puissance, et, par la durée de cette concentration, la multiplie. Ramasser toute l'énergie d'une capacité sur un seul point, et l'y retenir long temps, voilà le second effet de l'action du pouvoir personnel sur nos facultés. De là, la puissance prodigieuse d'une volonté forte; de là les miracles de l'attention; de

là ceux de la patience, qui ont fait dire que le génie n'était qu'une longue persévérance. Tous ces grands effets sont le résultat de la concentration de nos facultés par le pouvoir personnel: l'autorité du pouvoir personnel sur nos facultés fait donc notre puissance, comme elle fait notre dignité.

Diriger et *concentrer*, telle est donc la double action du pouvoir personnel sur le développement de nos facultés. Les moyens d'exercer cette double action varient selon les facultés, aussi bien que le degré où il est possible de la pousser; mais la formule reste exacte pour toutes. Tel est du moins le résultat que nous avons tiré de la comparaison du développement spontané et du développement volontaire de nos diverses facultés.

Il nous reste maintenant à dire quelques mots sur la méthode à suivre pour déterminer la loi de chaque faculté. Cette méthode est extrêmement simple. Nous ne connaissons les facultés de l'âme humaine que par les phénomènes qu'elles produisent; nous ne pouvons donc savoir comment une faculté agit qu'en observant comment se passe le phénomène qui en émane. La loi d'une faculté n'est autre chose que la manière dont se produit constamment le phénomène qui en émane: ainsi, la loi de la mémoire est la réunion des circonstances invariables qui constituent en nous le fait du souvenir. Pour découvrir ces circonstances constantes, il n'y a évidemment qu'un moyen, c'est d'observer, dans un grand nombre de cas, la production du phénomène, de comparer les circonstances de cette production dans les différents cas, et d'éliminer celles qui, ne se rencontrant pas dans tous, ne sont par cela même que des circonstances accidentelles; les autres constituent la loi de la faculté. On procède ainsi pour déterminer les lois des forces gé-

nérales de la nature et celles des propriétés particulières des différents êtres : seulement ici ce sont les sens qui observent, tandis que, pour les facultés de l'âme, c'est la conscience. Cette méthode est si simple et si nécessaire, qu'il est superflu de la prescrire, et presque inutile de l'indiquer.

On reconnaît qu'une chose a plusieurs propriétés, quand elle manifeste des phénomènes de natures différentes : chaque espèce de phénomènes suppose une capacité spéciale, et l'on reconnaît dans une chose autant de propriétés différentes qu'on y a observé d'espèces distinctes de phénomènes. C'est de la même manière qu'on parvient à distinguer les différentes facultés de l'âme humaine et à en fixer le nombre. Toute la difficulté de cette recherche consiste d'abord à ne pas prendre des phénomènes composés qui résultent de l'action combinée de plusieurs facultés pour des phénomènes d'une nouvelle espèce, produits par une faculté spéciale, et, en second lieu, à ne pas se laisser tromper par les formes diverses qu'un même phénomène peut revêtir dans des circonstances différentes. C'est à cette double cause d'erreur qu'on doit attribuer ces longues listes de facultés dont on gratifie l'âme humaine dans plusieurs traités de psychologie. Ainsi, les phénomènes de l'imagination ne sont que des composés de plusieurs phénomènes simples, et ne dérivent point du tout d'une faculté spéciale comme on l'a cru ; ainsi, le raisonnement n'est qu'une forme du jugement, qui n'est qu'un acte de la faculté de croire, à la suite d'un acte de la faculté de connaître ; ainsi, l'attention et la réflexion ne sont que des formes de la perception et de la conscience, qui ne sont elles-mêmes que deux applications diverses de la faculté de connaître. Du reste, ces deux causes d'erreur se rencontrent également

dans l'étude des forces naturelles et des propriétés des choses. A mesure que les phénomènes sont mieux analysés, on voit diminuer le nombre des causes, et la raison en est toute simple: à la surface tout est divers, au fond tout se rapproche et se confond; il y a bien de l'apparence que tout ce vaste univers est mu par une seule cause gouvernée par une seule loi.

Mais, quand bien même la vérité de cette présomption serait démontrée, ce ne serait pas une raison pour vouloir arriver immédiatement à l'unité, ni pour justifier ceux qui l'inventent quand ils ne la trouvent pas. Pour que l'unité soit précieuse, il faut qu'elle soit vraie; car, si elle est fausse, au lieu d'avancer la science, elle ne fait que la retarder. Or, l'unité vraie est au centre, et nous sommes partis de la surface, qui est la diversité même, et nous ne sommes en route que d'hier. Nous ne pouvons donc aspirer qu'à réduire peu à peu la diversité, sans espérer atteindre l'unité, qui est encore bien loin de nous. Aussi peut-on tenir pour hypothétique tout système qui, à l'heure qu'il est, explique par un principe unique quoi que ce soit au monde; et l'examen n'a pas encore démenti cette règle de jugement. La science de l'homme en offre plus d'un exemple; mais aucun n'est plus célèbre que le système de Condillac, qui ramène tous les faits intérieurs à la sensation, et toutes les facultés de l'âme à la sensibilité. On ne peut pas dire que cette opinion soit fausse; mais on peut dire en toute assurance qu'elle n'est jusqu'ici qu'une supposition avancée sans preuves, et par conséquent tout à fait inutile à la science: car jusqu'ici, de tous les faits ramenés à la sensation par Condillac, il n'en est pas un dont l'identité avec la sensation ait été démontrée. Ce système a donc laissé la question où il l'avait trouvée. C'est comme si un savant s'avisait d'im-

primer que tous les principes physiques actuellement admis ne sont que des formes différentes de l'électricité. S'il ne produisait pas des faits qui le démontrassent, bien que cette opinion puisse être vraie, elle ne ferait pas faire un seul pas à la science.

Dans l'état actuel de nos connaissances, les capacités irréductibles de l'âme humaine nous semblent être les suivantes: 1° *la faculté personnelle*, ou ce pouvoir suprême que nous avons de nous emparer de nous-mêmes et des capacités qui sont en nous, et d'en disposer: cette faculté est connue sous les noms de *liberté* et de *volonté*, qui ne la désignent qu'imparfaitement; 2° *les penchants primitifs* de notre nature, ou cet ensemble d'instincts ou de tendances qui nous poussent vers certaines fins et dans de certaines directions antérieurement à toute expérience, et qui tout à la fois indiquent à notre raison la destination de notre être, et animent notre activité à la poursuivre; 3° *la faculté locomotrice*, ou cette énergie au moyen de laquelle nous ébranlons les nerfs locomoteurs et produisons tous les mouvements volontaires corporels; 4° *la faculté expressive*, ou ce pouvoir que nous avons de traduire au dehors, par des signes, ce qui se passe en nous, et de nous mettre par là en communication avec nos semblables; 5° *la sensibilité*, ou cette susceptibilité d'être affecté péniblement ou agréablement par toutes les causes intérieures ou extérieures et de réagir vers elles par des mouvements d'amour ou de haine, de désir ou de répugnance, qui sont le principe de toute passion; enfin, 6° *les facultés intellectuelles*. Sous cette dénomination se trouvent comprises plusieurs facultés distinctes, dont on ne pourrait donner l'énumération et les caractères spéciaux que dans un traité sur l'*intelligence*.

MORALE.

I

DE L'ÉCLECTISME EN MORALE.

(1825)[1].

S'il fallait devenir philosophe pour distinguer le bien du mal, et décider entre Épicure et Zénon pour connaître son devoir, la morale serait aussi étrangère aux affaires de ce monde que les hautes mathématiques, et l'honnête homme plus difficile à former que le grand géomètre. Deux ou trois individus par siècle agiraient avec connaissance de cause ; les autres, échappant à la responsabilité par l'ignorance, n'auraient rien à démêler avec Dieu ni avec la justice. Le code pénal serait ridicule, le jury incompétent, et l'organisation de la société absurde.

Heureusement pour le bien public et l'honneur de nos institutions, quand, par un beau clair de lune, et lorsque tout dort dans le village, le paysan qui n'a de sa vie

1. *Globe*, tome I, page 457.

philosophé regarde avec un œil de convoitise les fruits superbes qui pendent aux arbres de son opulent voisin, il a beau se rassurer par l'absence de tout témoin, calculer le peu de tort que causerait son action, et, comparant la douce vie du riche aux fatigues du pauvre, et la détresse de l'un à l'aisance de l'autre, pressentir tout ce qu'a dit Rousseau sur l'inégalité des conditions et l'excellence de la loi agraire, toute cette conspiration de passions et de sophismes échoue en lui contre quelque chose d'incorruptible qui persiste à appeler l'action par son nom et à juger qu'il est mal de la faire. Qu'il résiste ou qu'il cède à la tentation, peu importe: s'il cède, il sait qu'il fait mal; s'il résiste, qu'il fait bien; dans le premier cas, sa conscience prendra parti pour le tribunal correctionnel, et, dans le second, elle attendra du ciel la récompense que les hommes laissent à Dieu le soin de payer à la vertu.

A quelle école de philosophie ce pauvre homme a-t-il appris son devoir? et, s'il le sait, que cherchent les philosophes?

Apparemment, à défaut des philosophes qu'il n'a pas lus, les sermons du curé et les dispositions du code lui auront révélé que le vol est un crime. Mais si le curé lui prêchait qu'il commet un péché en ne portant pas au presbytère le dixième de sa récolte, il n'en croirait rien; s'il lisait le code pénal, et qu'il y vît que vingt personnes peuvent causer ensemble sans outrager la justice, mais non pas vingt et une, il ne pourrait le comprendre. D'où vient la différence? Les autorités sont les mêmes: et tantôt la conscience acquiesce, tantôt elle résiste.

Nous avons pour la philosophie, le code pénal et les sermons, tout le respect possible; mais nous tenons à laisser chaque chose à sa place: et, puisque le paysan,

sans être philosophe, distingue le bien du mal, juge les dispositions du code, approuve ou désapprouve les préceptes de son curé, nous pensons qu'il porte en lui une règle d'appréciation morale qu'il ne doit ni au catéchisme, ni au code, ni à la philosophie; que cette règle, vulgairement appelée *conscience*, puisqu'elle n'en dérive pas, les précède; puisqu'elle rectifie leurs décisions, leur est supérieure; et, puisqu'elle a sur eux le double avantage de la priorité et de l'autorité, pourrait bien rendre compte de leur origine, au lieu de leur devoir la sienne.

Et, s'il en était ainsi, la conscience de l'homme ne serait pas raisonnable ou dépravée, selon qu'elle se conformerait aux préceptes du catéchisme, aux articles du code, aux maximes de la philosophie; mais le catéchisme serait raisonnable ou absurde, le code juste ou injuste, la philosophie bonne ou mauvaise, selon que le catéchisme, le code et la philosophie interpréteraient fidèlement ou infidèlement la conscience.

Et de la sorte, les catéchismes, les codes, les systèmes de philosophie, ne seraient que des interprétations, des expressions, des traductions diverses de la conscience du genre humain. Et comme, d'une part, toute traduction suppose le texte et le reproduit plus ou moins, et que, de l'autre, aucune traduction ne peut atteindre à la complète exactitude, tous les catéchismes, tous les codes, tous les systèmes, représenteraient nécessairement la conscience, mais toujours plus ou moins altérée, plus ou moins incomplétement et infidèlement reproduite.

Tous les catéchismes, tous les codes, tous les systèmes, participeraient donc plus ou moins à la vérité, et tous plus ou moins à l'erreur: à la vérité, par la nécessité de leur origine; à l'erreur, à cause de la faiblesse humaine.

Par leurs côtés vrais, tous s'accorderaient: car en eux

la vérité serait toujours l'expression fidèle d'une seule et même réalité, la conscience humaine. Ils ne se diviseraient donc et ne pourraient se diviser que par leurs côtés faux. La guerre des catéchismes, des codes et des systèmes, serait donc absurde, puisque l'erreur serait la cause et le prix du combat. Le bon sens, l'amour de la vérité, s'uniraient donc à la charité pour condamner l'intolérance.

L'homme raisonnable ne se déclarerait ni pour ni contre aucun catéchisme, aucun code, aucun système: car il saurait que tous contiennent inévitablement quelque chose de vrai qu'il ne voudrait point rejeter, et quelque chose de faux qu'il ne voudrait point admettre. Il se déclarerait pour la vérité partout où elle est, et contre l'erreur partout où elle se produit: en d'autres termes, il chercherait dans toute opinion le côté de la conscience humaine qu'elle exprime, et les rallierait toutes au sens commun, leur point de départ nécessaire.

Placé au centre commun d'où se sont élancés nécessairement les auteurs de tous les catéchismes, de tous les codes, de tous les systèmes, c'est-à-dire dans la réalité de la conscience humaine, il y sentirait vivre, il y reconnaîtrait les germes éternels de toutes les doctrines morales sous quelques formes qu'elles aient paru, germes qui ne sont que les diverses faces de cette réalité, une au fond, mais féconde en manifestations variées. Il verrait comment l'esprit de l'homme a reproduit successivement et sous mille formes différentes cette invariable réalité: la faisant toujours sentir dans la multiplicité de ses esquisses, mais la défigurant toujours d'une nouvelle façon; montrant toujours d'elle quelque chose, jamais tout; ne pouvant exprimer qu'elle, et cependant ne parvenant jamais à égaler l'expression à la réalité.

L'homme raisonnable n'appartiendrait donc à aucune école, à aucune secte, à aucun parti; et cependant il ne serait ni sceptique, ni indifférent. Cette manière d'envisager les opinions humaines s'appelle *éclectisme*.

L'éclectisme n'est point le scepticisme. Le scepticisme nie qu'il y ait de la vérité, ou nie qu'on puisse la distinguer de l'erreur; l'éclectisme n'accorde pas seulement l'existence de la vérité, il établit en quoi elle consiste, et, par là, comment on peut la reconnaître. Deux choses existent : la réalité, et l'idée qui est son image. La réalité n'est ni vraie ni fausse; l'idée seule est susceptible de vérité ou de fausseté : elle est vraie quand elle est conforme à la réalité, fausse quand elle en diffère. Or, l'idée, par sa nature même, ne peut être inspirée que par la réalité : elle la reproduit donc nécessairement par quelque point; elle est donc nécessairement vraie. Mais, par la nature infirme et bornée de l'intelligence qui aperçoit la réalité, l'idée ne peut jamais être ni complète ni fidèle : jamais complète, car jamais l'intelligence ne peut embrasser toute la réalité; jamais fidèle, car jamais l'intelligence ne peut saisir avec une entière exactitude la partie de la réalité qu'elle embrasse; et, quand elle le ferait, jamais elle ne pourrait traduire fidèlement dans la langue des idées ce qu'elle a vu, ni dans la langue des mots ce qu'elle a mis dans l'idée. Toute opinion est donc aussi nécessairement fausse qu'elle est nécessairement vraie. L'éclectisme, s'appuyant sur la nature de l'idée, ne doit donc admettre ni rejeter complétement aucune opinion; mais, partant de la réalité qui est le type inévitable de toute opinion, chercher et admettre dans chacune ce qu'il y trouve de conforme à ce type, chercher et rejeter dans chacune ce qu'elle contient et d'exclusif et d'inexact.

Encore moins l'éclectisme est-il l'indifférence. Pour n'admettre exclusivement aucune opinion, il ne prétend point qu'il n'y en ait pas de préférable, mais seulement point de parfaite. Il préfère tel code, tel catéchisme, tel système; mais, par amour même de la vérité, il ne consent point à affirmer que tel code, tel catéchisme, tel système, contienne toute la vérité, et rien que la vérité. Il ne partage point la manière de voir d'Omar, et ne brûlerait pas la bibliothèque d'Alexandrie; et il ne la partage point, parce qu'un tel fanatisme, loin de servir la vérité, la sacrifie; loin de l'honorer, lui préfère son imparfaite image.

Ce qui distingue l'éclectisme, ce qui l'enfante, c'est le sentiment profond que le monde des opinions n'est que l'image du monde des réalités, et qu'ainsi les opinions ne peuvent être jugées ni en elles-mêmes, ni par leurs conséquences, ni par l'autorité de leur auteur, ni par leur antiquité, ni par la qualité ou le nombre des hommes qui les ont reconnues, ni par aucun autre signe que leur conformité à la réalité : en sorte qu'examiner une opinion sans avoir auparavant pris conscience de la réalité qu'elle a la prétention d'exprimer, c'est vouloir la fin et renoncer au moyen. La substitution de ce *criterium* véritable à la foule des *criterium* faux adoptés jusqu'ici, voilà ce qui a produit l'éclectisme moderne, et tout son esprit, et tous les résultats qui en émanent. De là, cette conviction, que toute opinion est nécessairement vraie et nécessairement fausse; de là, ce triage de ce qu'il y a de vrai dans chacune; de là, cette tolérance universelle; de là, cet esprit historique, conciliant, étendu, qui sort de chez lui, visite les croyances de tous les pays et de tous les âges, s'arrange en tous lieux, comprend toutes les langues, admet comme observations

tous les systèmes, glane partout sans se fixer nulle part, parce que la vérité est partout un peu, mais toute, en aucun pays, en aucun temps, chez aucun homme.

Cet esprit nouveau, introduit dans les sciences naturelles, a remplacé le règne des opinions par celui des observations, et leur a fait parcourir en cinquante ans plus de chemin qu'elles n'en avaient fait depuis l'origine du monde.

Cet esprit nouveau, introduit dans la critique, est destiné à concilier le romantique et le classique, comme deux points différents du beau réel.

Grâce à cet esprit, les amis de Mozart comprennent que Rossini peut être admirable, et les partisans de David qu'on peut essayer de nouvelles routes en peinture sans tomber dans la barbarie.

Grâce à cet esprit, les partisans des républiques comprennent qu'on peut être libre sous une monarchie, et peut-être bientôt les partisans de la monarchie comprendront qu'on peut être moral et heureux sous une république.

Grâce à cet esprit, les nouveaux philosophes s'aperçoivent qu'il y a de la philosophie dans le christianisme, et les nouveaux chrétiens conçoivent qu'il y a de la religion dans la philosophie.

Grâce à cet esprit, la philosophie française moderne a cessé de jurer par Condillac, et ne sent plus le besoin de jurer par personne. Elle publie *Platon*, *Proclus* et *Descartes;* elle expose *Locke*, *Reid* et *Kant;* rapproche les siècles et les pays; cherche partout le vrai, partout le faux, et, en approfondissant la nature humaine, qui est la réalité philosophique, prépare en silence un traité de paix entre tous les systèmes, qu'il est peut-être dans les destinées de la France de voir signer un jour à Paris.

II

DU BIEN ET DU MAL.

(1824)[1].

S'il n'y avait pour l'homme ni bien ni mal, toutes choses lui seraient égales, toute conduite indifférente; il n'aurait pas de raisons pour agir d'une manière plutôt que d'une autre, il n'en aurait pas même pour agir; son activité et sa liberté seraient en lui des facultés inutiles.

S'il y a pour l'homme du bien et du mal, son activité a un objet, c'est le bien; sa liberté une loi, c'est la recherche du bien; ses actions revêtent un caractère, elles vont au but ou n'y vont pas, et par là deviennent bonnes ou mauvaises.

Si donc il y a pour l'homme du bien et du mal, il y a pour l'homme une règle de conduite, c'est-à-dire une morale. La question de savoir s'il y a du bien ou du mal est donc la question de savoir s'il y a une morale.

De la nature du bien et du mal dépend la conduite à tenir, la direction à prendre et la règle à observer. La question de la nature du bien et du mal est donc la ques-

1. *Encyclopédie moderne*, tome IV.

tion de savoir quelle est notre règle, ou en quoi consiste la morale.

Déterminer s'il y a du bien, et reconnaître quelle est sa nature, c'est donc déterminer s'il y a une morale et en quoi elle consiste.

Aussi, tous les philosophes qui se sont fait une juste idée de la question morale l'ont-ils ainsi posée : Y a-t-il du bien, et quelle est sa nature? Ainsi ont procédé tous les grands moralistes de l'antiquité.

Et, selon que la réalité du bien leur a paru certaine ou douteuse, ils ont reconnu ou nié l'existence de la morale; selon que le bien leur a semblé de telle ou telle nature, ils ont proposé telle ou telle morale. Si les sceptiques ont nié la morale, c'est qu'ils avaient nié le bien; si Épicure et Zénon ont élevé des morales opposées, c'est qu'ils avaient conçu le bien différemment.

Ces considérations nous conduisent à deux résultats : le premier, c'est que, de toutes les questions qu'on peut agiter, la question du bien et du mal est la plus importante, puisqu'il s'agit de décider si nous avons ici-bas une destinée à accomplir et quelle est cette destinée; le second, c'est que la question du bien et du mal en comprend deux, celle de savoir s'il y a du bien et du mal et celle de savoir quelle est la nature du bien et du mal.

Cette grande discussion embrasse toute la morale, et nous verrons bientôt qu'elle porte plus loin encore et soulève bien d'autres problèmes.

Les jugements et la conduite de l'homme témoignent clairement qu'il y a pour lui du bien et du mal : toutes choses ne lui sont point égales; il en est qu'il aime, qu'il estime, qui lui agréent; il en est qui lui répugnent, qu'il méprise, qui lui déplaisent. Il distingue pareillement entre les actions : avant d'agir, il délibère, choisit et se

décide ; après avoir agi, il juge qu'il a bien ou mal fait. Toute sa vie n'est, pour ainsi dire, qu'une longue démonstration de cette vérité.

Aussi, le scepticisme n'a-t-il pas nié un fait si évident ; mais il a prétendu que les jugements que nous portons sur le bien et le mal, variant selon les individus, les circonstances, les temps et les lieux, il lui est impossible de déterminer ce qui est bien ou mal pour l'homme ; il a prétendu, en outre, qu'en supposant même qu'il pût fixer l'idée du bien et du mal, on ne pourrait rien en conclure sur la réalité du bien et du mal, puisque nos idées sont le résultat de notre constitution, et que nous en aurions d'autres, si notre intelligence était autrement organisée.

Cette dernière objection, qui met en doute la véracité même de l'intelligence humaine, ne tombe pas plus sur l'idée du bien et du mal que sur toute autre ; on peut voir dans un article précédent de ce volume [1] ce que nous pensons de sa valeur. Quant à la première, comme nous sommes de ceux qui croient que la meilleure manière de démontrer le mouvement est de marcher, c'est en cherchant à déterminer l'idée que nous nous formons du bien et du mal que nous y répondrons. Nous allons donc nous renfermer entièrement dans la question de la nature du bien et du mal.

A quel titre une action peut-elle être pour l'homme préférable à une autre, une chose préférable à une autre chose ? Les actions ni les choses ne portent pas écrit sur leur face : Ceci est bon, ceci est mauvais. Que l'homme les juge telles ou les sente telles, peu importe : il y a une raison qui les fait paraître telles à son intelligence, qui les fait sentir telles à sa sensibilité. Cette raison est toute

1. Article intitulé : *Du scepticisme.*

la question. Simple ou multiple, relative ou absolue, si on la connaissait, on posséderait le *criterium* du bien et du mal, on rendrait compte de tous nos jugements, de toutes nos préférences, de toutes nos distinctions en matière de choses et d'actions bonnes ou mauvaises; cette raison serait la définition du bien et du mal, le principe et le but de notre conduite, la règle de nos jugements moraux, la morale tout entière.

Or, pour découvrir cette raison, livrons-nous à quelques suppositions. Supposons un être capable d'avoir soif et d'avoir faim : pourrait-il lui être indifférent de boire ou de ne pas boire, de manger ou de ne pas manger? et les choses qui sont propres à satisfaire ces deux appétits pourraient-elles porter à ses yeux les mêmes caractères que celles qui ne le sont pas? Que cet être soit capable de connaître comme il l'est de sentir, par quelle raison jugera-t-il, et pourquoi sentira-t-il la bonté de l'eau et du pain? Il la sentira, parce qu'étant fait pour boire et pour manger, il est bon pour lui qu'il boive et qu'il mange, et qu'étant bon pour lui qu'il boive et qu'il mange, le pain et l'eau sont bons pour lui; et la raison qui motivera son jugement sera la vue même de ce fait.

Supposons maintenant un être dépourvu de ces deux appétits : s'il a des oreilles, le murmure de l'eau pourra lui plaire; s'il a des yeux, la couleur du pain pourra lui agréer; mais, comme choses propres à désaltérer et à rassasier, le pain et l'eau lui seront indifférents. Et pourquoi? C'est que, n'étant pas fait pour boire et manger, il n'est ni bon ni mauvais pour lui de boire ou de ne pas boire, de manger ou de ne pas manger, et qu'ainsi ces choses ne peuvent être pour lui, sous ce rapport, ni bonnes ni mauvaises.

Mais que cet être, malgré son indifférence pour l'ac-

tion de boire et de manger, et, par suite, pour le pain et l'eau, comprenne que d'autres êtres sont doués de ces deux appétits, et conçoive que le pain et l'eau sont propres à les satisfaire, il jugera bonnes pour ces êtres les actions qui tendront à satisfaire ces deux appétits, et bons tous les objets propres à les apaiser. Et pourquoi? C'est qu'il comprendra que ces deux actions sont conformes à la nature inévitable de ces êtres.

Dans les trois suppositions que nous venons de faire, à quel titre telles actions et telles choses sont-elles jugées bonnes ou mauvaises? Le voici : Tel être est fait de certaine manière : en vertu de sa constitution, il est condamné à une certaine destinée; les actions et les choses indifférentes à cette destinée ne sont pour lui ni bonnes ni mauvaises; celles qui la contrarient sont mauvaises pour lui; celles qui en secondent l'accomplissement sont bonnes pour lui : ce qui n'empêche pas que les choses, et les actions bonnes, mauvaises, indifférentes pour lui, ne puissent être tout le contraire pour un être autrement fait.

Ainsi, d'après cette manière de voir, ni les actions, ni les choses, ne sont, par elles-mêmes, bonnes, mauvaises, indifférentes. Et comment comprendre en effet une pareille supposition? Une chose est en soi blanche, ronde ou carrée; une action prompte, énergique, lente ou faible; mais, bonne ou mauvaise, c'est ce qu'on n'y voit pas, c'est ce qu'elle est si peu en soi, que la même action, que la même chose, se trouve tour à tour bonne, mauvaise, indifférente, selon l'être auquel on la rapporte. Qu'importe à l'abeille le juste ou l'injuste, la paix ou la guerre? Que sa reine vive, que les fleurs soient abondantes et le ciel serein, il lui suffit. Les actions et les choses tirent donc d'ailleurs leur bonté et leur mé-

chanceté : elles la tirent de quoi? De leur influence sur la destinée de tel ou tel être.

En sorte que l'idée du bien, telle qu'elle ressort de ces exemples, est celle-ci : le bien, pour un être, est l'accomplissement de sa destinée; le mal, le non accomplissement de sa destinée. Fait d'une manière plutôt que d'une autre, il est destiné à jouer tel rôle plutôt que tel autre; ce qui est vraiment bon pour lui, parce que sa nature l'exige, parce que sa manière d'être l'y contraint, c'est que ce rôle soit rempli. S'il est sensible, il le sent; s'il est intelligent, il le comprend; s'il n'est ni l'un ni l'autre, cela reste vrai de lui sans qu'il le sente et sans qu'il le sache.

L'accomplissement de sa destinée, voilà tout ce qu'il y a d'absolument bon pour un être; les actions qu'il fait et celles que les autres font, les choses, de quelque nature qu'elles soient, ne sont bonnes ou mauvaises pour lui que par leur concours ou leur opposition avec ce qui, seul, est absolument et vraiment bon pour lui.

Il est donc impossible de déterminer *a priori* les choses bonnes ou mauvaises, les actions bonnes ou mauvaises; avant tout, il faut déterminer par rapport à quel être on cherche leur bonté et leur méchanceté. Cela fait, il est encore impossible de déterminer pour tous les cas leur bonté et leur méchanceté par rapport à cet être : car le même acte et la même chose peuvent être tour à tour bons et mauvais par rapport à lui, selon les circonstances. C'est ainsi qu'il devient quelquefois mauvais pour nous de boire et de manger. Tout ce qu'on peut dire du bien pour un être, c'est qu'il est l'accomplissement de sa destinée; tout ce qu'on peut dire du bien en soi, c'est qu'il est l'accomplissement des destinées de tous les êtres.

Or, qu'est-ce que l'accomplissement de toutes les destinées particulières? C'est l'ordre universel.

Dans ce vaste univers, au sein duquel nous sommes perdus, tout existe comme nous, mais tout existe à des conditions différentes : c'est-à-dire que, si l'existence est le fond de toute chose, l'unité de cette immense diversité d'êtres, cette existence dans chaque être est variée par la forme. Ce qui distingue les êtres, ce n'est pas l'être, c'est la manière d'être. Or, ce spectacle inspire à notre raison cette grande pensée, que, chaque être existant à sa manière, chaque être a sa destinée spéciale. Quand nous cherchons à révoquer en doute cette croyance, nous ne le pouvons : elle résiste à tous nos efforts, elle revient toujours, elle est nécessaire. L'expérience la confirme : chaque être a son chemin et son rôle; il le poursuit et l'accomplit sous nos yeux; et, quand nous voulons examiner la raison de ces destinées diverses, nous la trouvons dans la diversité des organisations ou manières d'être. Et ces deux faits ne sont pas pour nous des événements qui s'associent comme l'éclair et le bruit de la foudre : nous voyons dans l'un la cause inévitable de l'autre, c'est-à-dire que nous trouvons dans la constitution de chaque être la raison et l'explication de ce qu'il devient, de ce qu'il fait, de la destinée qu'il accomplit en ce monde; en sorte qu'*a priori* et *a posteriori*, nous croyons et nous voyons que chaque chose a sa destinée, et que cette destinée spéciale est la conséquence, dans chaque chose, de sa manière d'être spéciale.

De là vient que, quand nous voyons une chose suivre sa nature sans obstacle, notre intelligence reconnaît dans ce fait une application du grand principe qu'elle a conçu : elle dit que ce fait est dans l'ordre, parce que l'ordre, pour elle, c'est son principe; quand, au contraire, elle

voit une destinée contrariée, interrompue, elle dit que cela est contre l'ordre par la même raison. De là les idées d'*ordre* et de *désordre*; de là aussi, avec une nuance qu'il n'est pas dans notre sujet de démêler, les idées de *beau* et de *laid*.

En sorte que l'ordre et le bien ne sont qu'une seule et même chose : dans chaque être l'accomplissement de sa destinée, dans l'univers l'accomplissement de toutes les destinées.

Or, si nous considérons que tous ces êtres, dont l'ensemble forme le monde, sont finis, nous concevons qu'ils ont été créés, c'est-à-dire qu'ils supposent quelque chose d'antérieur et de supérieur, quelque chose que tout ce qui est multiple implique, l'unité; que tout ce qui est borné exige, l'infini; et cette idée de l'être antérieur et supérieur, infini et un, est l'idée de Dieu. Dès lors, l'univers tout entier, c'est-à-dire tous les êtres qui le composent, sont l'œuvre de Dieu; ils tiennent de lui leur constitution et par conséquent leur destinée; l'accomplissement de toutes les destinées, c'est-à-dire l'ordre ou le bien, c'est l'accomplissement de ce que Dieu a voulu et conçu; l'ordre et le bien sont la Providence, la loi, la volonté de Dieu.

Le bien a son côté moral, son côté intellectuel, son côté religieux : au point de vue moral, on l'appelle le bien; au point de vue intellectuel, l'ordre; au point de vue religieux, la Providence ou la volonté de Dieu. Nous laissons toujours de côté le point de vue du beau, autre face de la même chose.

Tel est le spectacle qu'offre le monde : un ensemble d'êtres diversement organisés, qui tous ont une destination conséquente à leur manière d'être, qui tous tendent par leur nature à remplir cette destination. Le bien pour

chacun, c'est de rester ce qu'il est, s'il est inerte ; c'est de devenir tout ce qu'il est capable de devenir, s'il est actif. Les forces, par leur nature, tendent à se développer, la matière à rester ce qu'elle est ; le développement est la destinée et le bien de celle-là, l'inertie est la destination et le bien de celle-ci : de l'accomplissement de toutes ces destinées résulte le bien universel ou l'ordre.

Mais dans ce monde rien n'accomplit entièrement sa destinée, parce que toutes les natures sont mises en contradiction par l'arrangement des choses. La matière est troublée dans son inertie par l'activité de la force ; la force est gênée dans son développement par l'inertie de la matière ; ces deux natures sont partout aux prises. Ce monde n'est autre chose que la lutte de ces deux principes, et chaque être reproduit le monde en soi, et représente le même fait sous des formes infiniment variées. Tout être est composé de matière et de force, et sa vie n'est que la lutte des deux natures.

Il y a plus : les forces sont partout en contradiction les unes avec les autres. Au lieu de se développer parallèlement, elles se rencontrent et se heurtent ; elles sont l'une pour l'autre un obstacle, un empêchement, et se limitent réciproquement ; et cette opposition est tellement dans l'essence de cet ordre de choses qu'on appelle le monde, que, si elles s'allient et concourent au même but, leur alliance exige de chacune un sacrifice : car ce que l'une fait dans l'œuvre commune est un vol fait à l'autre.

De là vient qu'aucune nature ici-bas ne remplit d'une manière complète sa véritable destinée : toutes y tendent perpétuellement, et ne peuvent pas ne pas y tendre ; mais partout cette tendance est contrariée, partout elle lutte, jamais elle n'est complétement victorieuse.

Telle est la source du mal. Le mal, c'est l'imperfection du bien ou de l'ordre; c'est pour chaque être l'imperfection de l'œuvre à laquelle sa nature le destine. Le mal, pour la matière, c'est l'imperfection de l'inertie qui est la conséquence de sa nature; le mal, pour la force, c'est l'imperfection du développement qui est la conséquence de sa nature.

Il y a mal pour la force qui anime la plante, l'animal, l'homme, parce qu'elle lutte, parce que son développement est borné et fini; il y a mal pour les éléments moléculaires qu'elle agrége, parce que leur inertie est troublée; c'est-à-dire qu'il y a discorde ou accomplissement imparfait de la destinée dans les deux composants: le mal de la matière provient de la force; le mal de la force provient de la matière et des autres forces; le mal, en tout, provient de la mise en opposition des natures et des destinées.

Le mal n'est point quelque chose de positif, c'est l'imperfection du bien ou de l'ordre. Ce monde n'est point la lutte du bien et du mal, de l'ordre et du désordre; ce qu'on doit dire de lui, c'est qu'il est imparfaitement bon, c'est que son ordre n'est point complet: son ordre est une tendance à l'ordre, c'est une ébauche. Tous les êtres qui le composent l'attestent: les natures sensibles par la souffrance, les natures intelligentes par leurs jugements, les natures morales par la résignation et la vertu; les autres le témoignent à qui sait lire sur la face des choses ce qu'elles ne savent pas elles-mêmes.

Pourquoi tant d'êtres créés avec des tendances qui ne peuvent aboutir; et, parmi ces êtres, quelques-uns qui le savent et peuvent ainsi blâmer la création qui les contient et le créateur qui les a faits? Pourquoi cette lutte de tout ce qui est avec tout ce qui est? Pourquoi

ces natures condamnées par leur constitution, les unes à rester inertes, les autres à se développer, et condamnées, par l'arrangement des choses, les premières à l'agitation, et les secondes à l'impuissance? La cause prochaine en est dans la mise en opposition des natures; mais pourquoi cet arrangement? C'est là l'énigme de cette vie et de ce monde: nous en donnerons le mot quelque jour et ailleurs. Mais songeons, en attendant, que cette vie est mortelle, et que ce monde périssable pourrait bien n'être qu'un monde provisoire.

Nous avons déterminé la nature du bien et du mal en soi, indépendamment de la diversité des êtres pour lesquels il y a du bien et du mal. Il suit de nos recherches que l'idée du bien peut être fixée, bien que les choses et les actions bonnes ne puissent l'être. C'est pour avoir confondu le fait avec le droit qu'on a soutenu la variabilité insaisissable du bien : le droit est fixe, mais on ne peut d'avance déterminer l'immense diversité du fait; notre raison est le tribunal qui apprécie le fait dans chaque cas, et lui applique le nom qui lui convient. C'est ainsi que nous jugeons des actions et des choses. Il y a donc un bien et un mal absolu pour notre intelligence; ses jugements ne sont point flottants et abandonnés au caprice du hasard, et ce qui est bien pour elle est bien en soi, si toutefois elle n'est pas une trompeuse, qui imagine la vérité au lieu de la recevoir.

Une autre conséquence de ce qui précède, c'est que, chaque être ayant sa constitution particulière, chaque être a sa destinée particulière, et par conséquent son bien et son mal particuliers; d'où il suit que, pour revenir à notre point de départ et déterminer quel est le bien pour l'homme et par là quelle est sa règle, il faut examiner sa nature, en déduire sa destination, et arriver

ainsi à fixer l'idée du bien humain, comme nous avons fixé celle du bien en soi. C'est la seconde partie de cette recherche, ou la recherche morale proprement dite. Qu'il nous suffise de l'avoir indiquée ; un rapide article comme celui-ci ne saurait la contenir.

Mais, avant d'abandonner le point de vue général, nous devons encore tracer avec fidélité les grandes divisions où les êtres viennent se ranger dans leur rapport avec l'ordre ou le bien en soi.

Dans tous les êtres possibles, la nature tend à sa fin, autrement elle ne serait pas elle : être elle et tendre à sa fin, c'est la même chose. Mais tantôt cette nature se sent, tantôt elle est insensible ; tantôt elle comprend, tantôt elle ne comprend pas ; tantôt enfin, elle peut se contenir ou s'abandonner, se diriger ou se laisser aller au hasard, tantôt elle est privée de cette prérogative. La sensibilité, l'intelligence et la liberté, tels sont les trois caractères dont la présence ou l'absence diversifient dans les êtres les effets du bien et du mal. L'incertitude où nous sommes de leur existence dans les êtres qui ne sont pas l'homme nous réduit à en examiner les conséquences en nous, qui les réunissons tous les trois.

L'effet du bien et du mal, dans l'être sensible, est le plaisir et la douleur. Un être intelligent et insensible comprendrait son bien et son mal, mais ne le sentirait pas ; il n'aurait aucune idée de ce qu'on appelle *sensation agréable* et *sensation désagréable*. Un être pour lequel il n'y aurait ni bien ni mal, fût-il sensible, ne jouirait ni ne souffrirait : car sa nature, ne tendant à rien, ne serait jamais troublée ni secondée dans les inclinations qu'elle n'aurait pas : et c'est là justement ce qui constitue le phénomène de la sensation. Nous l'éprouvons nettement en nous-mêmes. Notre nature se sent et a des tendances :

se développent-elles sans obstacle, elle jouit; rencontrent-elles des limites qui la gênent et l'arrêtent, elle souffre. Le plaisir est donc en elle le contre-coup sensible ou le sentiment du bien, la douleur le sentiment du mal; l'un est l'effet de l'autre, mais l'un n'est pas l'autre, comme on l'a pensé dans l'école d'Épicure. On conçoit la cause sans l'effet dans les natures insensibles; notre intelligence les distingue dans la nôtre. Le bien est déterminé et apprécié par l'intelligence, qui comprend notre destinée et juge que nous l'accomplissons; elle le trouverait encore, si nous étions insensibles; le plaisir est senti, et disparaîtrait avec la sensibilité.

L'ordre et le bonheur, le bien et le plaisir, sont donc inséparables, puisque l'un est l'effet de l'autre : c'est une illusion qui les a faits ennemis, et nous l'expliquerons ailleurs.

Il suit encore de là, que, de même que le mal est l'imperfection du bien, de même la douleur n'est que la suspension ou l'imperfection du bonheur. Si notre nature était dans une condition meilleure, où jamais elle n'aurait rencontré d'obstacle, il est certain qu'elle serait heureuse, il est probable qu'elle le serait sans le savoir. Le bonheur est l'état sensible naturel et selon l'ordre; le malheur est l'accident sensible : il ne fait que limiter le bonheur, comme le mal ne fait que limiter le bien. Le plaisir fondamental d'être et d'agir, né du sentiment de l'existence et de l'activité, cette portion indestructible de l'ordre, subsiste toujours au sein des plus grandes douleurs.

Le propre des natures raisonnables est de comprendre le bien, tout comme celui des natures sensibles est de le sentir. Le sentiment du bien, c'est le plaisir; la conception du bien en est l'idée. Par cela qu'une nature est,

elle tend à sa fin où à son bien : c'est là ce que toutes ont de commun; mais c'est un privilége de le sentir, et c'en est un plus grand encore de le comprendre. Dès lors le bien n'est plus la satisfaction d'un besoin aveugle, ni la cause désirable d'une jouissance sensuelle : le bien est l'accomplissement de l'ordre universel en nous; et, de même qu'il est nécessaire à notre nature, parce qu'elle a été faite pour lui, agréable à notre sensibilité, parce qu'il la rend heureuse, il devient respectable et sacré pour notre raison, parce qu'elle y voit l'ordre, et qu'entre l'ordre et elle il y a la même sympathie qu'entre la sensibilité et le bonheur, et qu'entre une nature active et son développement.

Mais, au lieu que notre sensibilité ne peut sentir que son bonheur, au lieu que notre nature instinctive ne peut aspirer qu'à son but, notre intelligence nous fait sortir de nous-mêmes, et, par l'idée du bien qu'elle a conçu, nous fait comprendre le bien de chaque être aussi nettement que le nôtre propre, et nous élève jusqu'à la conception du bien ou de l'ordre absolu.

Et, comme l'ordre est tout aussi bien l'ordre hors de nous qu'en nous, et que partout il garde sur la raison la même autorité, il nous est aussi respectable dans les autres natures que dans la nôtre, et le bien des autres est aussi sacré à nos yeux que notre bien. En effet, le bien n'est pas bien pour notre raison, parce qu'il est notre bien, mais parce qu'il est l'accomplissement de l'ordre; ce n'est pas nous qui sommes respectables pour la raison, mais l'ordre; donc le bien, partout où il se trouve, lui est égal. Notre sensibilité et notre instinct sont égoïstes et individuels, notre raison est impartiale et impersonnelle : elle préfère le bien à l'individu, parce que l'individu n'a de prix à ses yeux que comme instru-

ment de l'ordre, qui seul est sacré pour elle. C'est d'elle que descend en nous toute justice, tout dévouement, toute moralité.

Mais vainement l'élément intellectuel nous élèverait-il jusque-là si nous n'étions libres. L'homme, soumis à la fatalité, comprendrait le bien, verrait sa nature aller nécessairement à son but et contribuer aveuglément à l'ordre, sans pouvoir prendre part à l'œuvre, et servir volontairement la divinité qu'adore sa raison. La contradiction qu'implique une pareille manière d'être, où l'on comprend le bien sans pouvoir le faire, nous la fait regarder comme impossible, et jusqu'ici l'expérience n'a pas démenti cette présomption : tous les êtres raisonnables connus ont été trouvé libres en même temps.

La contradiction qu'il y aurait à ce qu'un être libre ne comprît pas le bien est encore plus choquante. A quoi bon la liberté de faire, s'il n'y a rien qu'il soit préférable de faire et préférable d'éviter? On peut concevoir la contemplation oisive du bien, on ne peut en aucune façon comprendre la puissance inutile d'une liberté aveugle.

Le propre de la liberté est de faire participer l'individu à l'accomplissement de l'ordre. Sans la liberté, un être tend à sa fin, et sa fin est dans l'ordre; mais il y tend par sa constitution qui vient de Dieu, et c'est Dieu qui agit en lui, comme c'est l'ouvrier qui agit dans la montre qu'il a faite : il n'est donc personnellement pour rien dans ce qu'il fait. Mais, dans les natures intelligentes et libres, la raison ayant conçu l'ordre et défini l'individu un instrument de l'ordre, l'individu qui se sent maître de son activité comprend qu'il est chargé de l'accomplissement de l'ordre en lui; il prend donc en main la

direction de lui-même, et marche au but de son propre mouvement ; dès lors ses actes lui appartiennent, il en a le mérite, il en a subi la responsabilité, il est moral, c'est-à-dire que, comme Dieu lui-même, il comprend le bien et le fait de sa propre volonté.

La liberté ne consiste pas à faire autre chose que ce qu'aurait fait sans elle la nature abandonnée à ses tendances ; mais elle consiste à le faire au nom de l'ordre, et non pas au nom de l'individu ; elle consiste à le faire volontairement, et non pas fatalement ; avec intelligence, et non pas à l'aveugle : ce qui donne à l'individu la propriété et le mérite de ce qui se passe en lui.

De la liberté et de l'intelligence naissent le droit et le devoir, idées qu'on a tant de fois définies et tant de fois défigurées. L'être qui comprend le bien et qui est libre est soumis au devoir de l'accomplir en lui et de le respecter partout où il le rencontre. Il a le devoir de l'accomplir en lui, parce qu'il en est chargé spécialement ; il a le devoir de le respecter ailleurs, parce que c'est le bien qui est respectable et non pas l'individu dans lequel il s'accomplit. Il y a plus, il se sent le devoir d'aider à l'accomplir partout où il peut, parce qu'il doit tout le bien qu'il peut faire.

L'être créé pour accomplir une destinée n'est pas le maître de la changer : à ce premier titre, il paraît mal à la raison de mettre obstacle au développement, même fatal et aveugle, de sa nature ; mais, si cet être comprend sa destinée et s'il s'en trouve chargé, il est injuste de s'opposer à ce qu'il l'accomplisse : car non-seulement c'est empêcher le bien, ce qui est mal, mais c'est l'empêcher dans un être responsable de son accomplissement, ce qui constitue l'injustice. C'est pourquoi tout être libre et intelligent conçoit qu'il a le droit d'accomplir sa des-

tinée, et impose à tout être qui comprend sa situation le devoir de respecter ce droit sous peine d'injustice.

Nous ne pousserons pas plus loin la déduction de ces conséquences; nous en avons assez dit pour montrer que, si le bien pour tout être est l'accomplissement de sa destinée, tous les êtres cependant ne l'accomplissent pas aux mêmes conditions. L'échelle est facile à tracer. D'abord, les êtres qui ne sont que des instruments insensibles et aveugles, qui accomplissent leur rôle dans la création sans le vouloir, sans le savoir, sans le sentir; puis les êtres animés ou sensibles, qui ressentent le plaisir de leurs besoins satisfaits et la douleur de leurs appétits trompés, en qui, par conséquent, la sensibilité fortifie, dirige et aiguillonne la puissance de l'instinct; enfin, les natures libres et intelligentes, qui jugent leurs instincts et leurs sensations, comprennent le bien, l'accomplissent volontairement et pour lui-même, l'opèrent en elles, le respectent partout, et chez lesquelles se produit l'admirable phénomène du bien et du mal moral.

III

DU PROBLÈME DE LA DESTINÉE HUMAINE.

(1830)[1].

Jusqu'ici, Messieurs, tout mon enseignement dans cette faculté a été consacré à des recherches particulières sur la nature de l'homme : j'essayais avec vous de pénétrer jusqu'aux principes qui la constituent, d'en constater le nombre, les fonctions et les lois, et d'arriver, par cette analyse des éléments de la vie psychologique, à l'intelligence des phénomènes spéciaux par lesquels elle se manifeste à nous. En renonçant aujourd'hui à ces recherches sévères, et en donnant pour objet à ce cours le problème de la destinée humaine, vous pourriez croire que j'ai voulu m'armer contre vos souvenirs, et vous dédommanger, par l'intérêt du sujet, de cette éloquence dans la parole, et de cette profondeur dans la pensée, dont mon savant prédécesseur vous avait en quelque sorte fait une habitude. Non, Messieurs; quelque redoutable que puisse être pour moi la comparaison, la crainte d'y succomber n'a point influé sur le choix que j'ai fait. Cette chaire n'est point un théâtre où des

1. Ce morceau et le suivant sont les deux premières leçons du cours de morale professé à la Faculté des lettres de 1830 à 1831. Elles ont été recueillies par la sténographie et revues par l'auteur.

orateurs viennent disputer devant vous le prix de l'éloquence. Je ne vois autour de moi que des amis de la science, et je continue de croire qu'elle suffirait à ceux qui l'aiment. Des motifs plus graves m'ont déterminé: j'ai considéré les intérêts de la science et les vôtres, je n'ai point songé aux miens; pour tout dire en un mot, si j'ai choisi pour sujet de ces leçons le problème moral, c'est qu'il m'a paru que, dans un moment où s'agitent au sein de cette grande ville et de cette grande nation les destinées de l'humanité, il était convenable, il était important de traiter dans cette Faculté le problème de la destinée de l'homme.

En effet, Messieurs, il ne faut pas s'y tromper, c'est le privilége des peuples qui marchent à la tête de la civilisation, que rien de grand ne puisse se passer dans leur sein, qui n'influe sur les destinées de l'espèce elle-même. Ce privilége, que la Grèce reçut de l'Orient et qu'elle légua à l'Italie, nul ne le conteste depuis deux siècles à notre glorieux pays. Aussi, nous en avons la conscience, et les étrangers la partagent, les révolutions qui s'accomplissent chez nous ne s'y accomplissent pas pour nous seuls, elles s'y accomplissent pour l'Europe entière, et les révolutions qui s'accomplissent pour l'Europe entière s'accomplissent pour l'espèce entière. Telle est la portée immense, telle est l'influence extraordinaire, que la Providence a momentanément attribuée aux actions d'un seul peuple. Or, il m'eût paru peu convenable, le lendemain d'un des plus grands événements de l'histoire de ce peuple privilégié, au moment où les conséquences de cet événement fermentent partout et vont peut-être changer la face de l'Europe, et quand vos esprits préoccupés d'une noble curiosité ne peuvent se détacher de ce grand spectacle, il m'eût paru peu convenable, dis-je,

dans un pareil moment de vous enfermer dans des recherches purement métaphysiques. A quoi servirait la science de l'homme, si elle ne servait pas à faire comprendre les grands mouvements de l'histoire de l'humanité? Et quel moment plus propre à lui demander le sens de cette histoire, que celui où l'une de ses plus mémorables pages s'écrit pour ainsi dire sous nos yeux? Rien, Messieurs, ne donne le sentiment de la destinée humaine comme ces temps de crise où elle fait un grand pas. Il semble alors que les intentions de la Providence se révèlent à la conscience des individus chargés de les accomplir, et qu'il ne faille qu'une faible attention pour les pénétrer. Le philosophe ne doit pas laisser échapper ces intervalles de lucidité. D'une part, il doit en profiter pour la science, et, d'autre part, répondant à l'appel de l'époque, éclairer du flambeau de la science les intelligences fortement éveillées, et d'autant plus avides de comprendre qu'elles se sentent plus près de la lumière. Voilà, Messieurs, pourquoi j'ai posé le problème de la destinée humaine; voilà pourquoi j'ai résolu de l'agiter avec vous. Abordons cette grande question, et d'abord tâchons de la comprendre.

Le spectacle de l'univers qui nous environne et des différents êtres qui le peuplent inspire à tous les hommes certaines croyances qu'il ne dépend pas plus d'eux de ne pas avoir qu'il ne dépend d'eux de les rejeter quand une fois elles se sont produites. Comme tous les êtres qui remplissent le monde ont une nature déterminée, il nous semble certain que cette nature impose à chacun une destination spéciale; et, comme le monde lui-même est un tout harmonieux, nous croyons que la destination spéciale de chacun de ces êtres concourt à la destination de l'ensemble, et forme un élément de l'ordre universel.

Tout être, quel qu'il soit, nous semble donc dévoué, par son organisation, à une certaine fin. L'accomplissement de cette fin est son rôle ici-bas, et de la combinaison de tous ces rôles résulte le drame de la création. Quelle est la fin d'un être donné? Nous pouvons l'ignorer. Mais, soit que nous la connaissions ou que nous ne la connaissions pas, nous ne laissons pas de croire qu'il en a une, et qu'elle importe à l'harmonie générale du tout. De même que dans une grande machine composée de mille rouages nous savons que chaque rouage accomplit un certain mouvement, et nous croyons que ce mouvement contribue pour sa part au mouvement de la machine entière : de même, dans ce vaste univers, peuplé de tant d'êtres différents, non-seulement nous croyons que chacun de ces êtres agit selon sa nature, mais encore que son action importe à celle de l'ensemble. Il n'est rien dans la création que nous ne soumettions à cette loi. Nous ne l'imposons pas seulement à l'homme, aux animaux, aux plantes, nous l'appliquons même à ces objets que nous appelons inanimés, et qui certes ne méritent pas ce nom. Pas plus que moi, ce caillou qui roule sous mes pieds n'a été créé en vain : sa nature lui assigne, comme à moi, un rôle dans la création; et, si ce rôle est obscur, s'il est moins beau, moins considérable que le mien, il n'en est pas moins rempli, et n'en concourt pas moins au but que le créateur s'est proposé en laissant échapper le monde de ses mains.

D'ou nous viennent ces croyances? ce n'est pas ici le lieu de le chercher; mais, de quelque source qu'elles émanent, et à quelque titre qu'elles se fassent accepter, toujours est-il qu'elles sont invincibles. Quand nous cherchons à révoquer en doute le double principe que nous venons de signaler, nous ne pouvons y parvenir.

Il persiste, malgré tous nos efforts pour l'extirper. Le scepticisme peut bien contester la vérité absolue de ce principe; il peut bien soutenir que, si l'intelligence humaine était faite d'une autre manière, ce principe qui nous semble nécessaire pourrait nous paraître absurde; mais ce qu'il ne peut pas, c'est d'en détruire, c'est d'en affaiblir la puissance. Les sceptiques eux-mêmes, dans la pratique de la vie, retombent sous son ascendant : là, ils croient; là, ils concluent comme le reste des hommes, et, comme le reste des hommes, attribuent une destination à chaque chose et la cherchent. C'est que le scepticisme s'abuse; c'est que la question en philosophie n'est pas de savoir ce que serait la vérité si l'intelligence était faite autrement qu'elle ne l'est; la question est de savoir quelle est la vérité pour l'intelligence humaine. Prétendre à une vérité supérieure, c'est prétendre à l'impossible : car l'intelligence ne peut pas cesser d'être ce qu'elle est, pour juger ce que serait la vérité après cette transformation. Il n'y a pas d'autre vérité pour l'homme que la vérité humaine; c'est la seule qu'il lui soit donné d'atteindre.

Tous les êtres ont donc leur destination spéciale qui leur est imposée par leur nature, et, parce qu'elle leur est imposée par leur nature, tous y tendent avec énergie. Voilà ce que tous les êtres ont de commun. Mais, cette destination, la plupart l'ignorent en l'accomplissant, et il n'a été donné qu'à un bien petit nombre de savoir qu'ils en ont une. Ce privilége éminent a été réservé aux natures raisonnables, et le seul être doué de raison que nous connaissions, c'est l'homme.

Si vous considérez le minéral, vous voyez qu'il y a en lui deux éléments : les molécules agrégées, et la force qui les tient agrégées. La force est l'élément constitutif,

car c'est elle qui fait l'agrégation, et le minéral est cette agrégation même. Voilà donc un principe qui, en vertu de sa nature, accomplit une certaine mission, qui est sa fin. Mais, ce principe étant dépourvu de sensibilité et d'intelligence, cette fin s'accomplit en lui sans qu'il le sente et sans qu'il le sache. Quand son action s'exerce sans obstacle, il ne jouit pas; quand elle est contrariée ou vaincue par une force extérieure, il ne souffre pas; et non-seulement il ne jouit ni ne souffre dans ces deux cas parce qu'il est insensible, mais, parce qu'il est inintelligent, il n'est point informé que dans l'un il accomplit sa destination, et que dans l'autre il en est empêché; il ne sait pas même qu'il en a une, encore moins quelle elle est. C'est un acteur aveugle, qui joue son rôle sans le connaître, sans le vouloir, sans savoir qu'il en a un et qu'il le remplit.

Dans la plante, la force a un développement plus varié, plus riche, plus puissant. Son rôle ne se borne point à maintenir dans une agrégation immobile un certain nombre de molécules matérielles. Elle s'empare du germe, et, appelant à elle tous les éléments propices que la nature a mis à sa portée, comme une ouvrière habile, elle compose, elle organise un être, qui se couvre de feuilles et de fruits, qui vit de sa vie, et qui abandonne aux vents et à la terre, aux ondes et à la nature, des semences qui contiennent le germe de nouveaux êtres semblables à lui. Telle est la destination plus noble de la plante, ou du principe qui la constitue. Mais elle aussi fait tout cela sans le savoir; elle aussi ne s'inquiète pas de sa destinée, parce qu'elle est inintelligente. Sent-elle du moins la hache qui la frappe, le vent qui froisse ses rameaux, le brûlant soleil qui dessèche ses racines? Nous l'ignorons. Quelques faits sembleraient annoncer dans

les plantes je ne sais quelle sourde sensibibilité, qui tressaillirait obscurément quand elle est blessée dans ses organes les plus délicats ; mais ces indications ne sont point des preuves, et nous devons d'autant plus nous en défier, que nous sommes plus portés à prêter notre vie à toutes choses, et à soumettre à l'unité des lois de notre nature l'immense variété des êtres créés.

Dans l'animal, le doute n'est plus permis : le principe qui le constitue n'est plus une force étrangère à elle-même et à ses actes, qui, par le jeu combiné de certaines opérations qu'elle exécute sans le sentir, sans le savoir et sans le vouloir, accomplit mécaniquement la fin qui lui a été assignée dans la création. Par cela seul qu'il existe, et qu'il existe d'une certaine manière, le principe animal, comme tout principe possible, se développe et aspire à sa fin ; mais, parce qu'il est sensible, il a la conscience de ces tendances instinctives, il les sent, elles sont pour lui des besoins ; et, parce qu'il les sent, quand elles sont satisfaites, il jouit ; quand elles sont contrariées, il souffre. Ce n'est pas tout : il a reçu de Dieu une intelligence suffisante pour reconnaître l'objet de ces besoins, et assez d'empire sur lui-même pour mettre volontairement ce qu'il a de puissance au service de ces besoins. L'animal ne reste donc point, comme la plante, étranger à ce qui se fait en lui : en vertu de cette triple faculté qu'il a, et dont elle est privée, il lui est donné de participer à l'accomplissement de sa propre destination. Mais il ne lui est point donné de comprendre qu'il en a une, ni quelle elle est : il lui manque pour cela ce degré supérieur d'intelligence qu'on appelle *raison*, et sans lequel l'entendement est réduit à connaître sans comprendre, et à servir en esclave au lieu de gouverner en maître. En cédant à ses besoins, en démêlant ce qui

leur est propre, en agissant pour les apaiser, l'animal ne sait pas ce qu'il fait; il ne sait pas qu'il accomplit sa destination, encore moins comprend-il qu'en accomplissant cette destination il joue un rôle dans l'univers. Jamais l'idée d'une destination ne se présente à lui, jamais il ne se pose le problème de savoir quelle est la sienne, quelle est celle du monde. Le noble mais triste privilége de ces hautes pensées lui a été refusé : sa nature en est incapable.

Il en est tout autrement de l'homme. L'homme est aussi, par sa constitution, prédestiné à une certaine fin. Cette destination s'explique primitivement en lui, comme dans les animaux, par des besoins, des désirs, des mouvements instinctifs. Comme eux, il a une sorte d'intelligence, qui sert à reconnaître et l'existence de ces désirs et de ces besoins et les objets qui peuvent les satisfaire. Il a aussi, comme eux, cette sensibilité qui fait souffrir tout être créé quand les inclinations de sa nature sont contrariées, qui le font jouir quand elles ne le sont pas. Comme eux, enfin, il possède cette faculté de disposer de lui-même, qui permet à une cause d'employer volontairement sa puissance à la poursuite des objets que ses besoins, ses inclinations, son intelligence, lui ont indiqués. Mais là ne s'arrêtent point les facultés que le ciel a départies à l'homme. Il a reçu de plus cette intelligence supérieure qu'on appelle *raison*, par laquelle il se comprend lui-même, et avec lui les choses qui l'entourent et les rapports qui existent entre leur nature et la sienne. Non-seulement l'homme a le pouvoir et de sentir et de connaître les choses qui lui sont bonnes ou mauvaises, mais il a celui de comprendre à quel titre et comment les choses portent pour lui ces caractères opposés, à quel titre et comment toutes ne lui sont pas

également indifférentes, à quel titre et comment il y a, il peut y avoir, et pour lui et pour tous les êtres, du bien et du mal. L'homme, en un mot, en accomplissant la destinée que lui impose sa nature, a la faculté de comprendre qu'il en a une, que toute chose, et la création elle-même, a la sienne, et que celle de chaque être créé n'est qu'un fragment de celle de la création tout entière.

Si nous résumons ce que nous venons de dire, vous voyez, Messieurs, qu'il suffit qu'une chose soit, et soit d'une certaine manière, pour être par là même déterminée à un certain développement. Ce développement, c'est la destination même de l'être, destination qui dérive de sa nature. Chez les êtres insensibles et inintelligents la nature se développe et va à sa fin sans qu'ils le sentent et sans qu'ils le sachent. Chez les êtres purement sensibles, s'il en existe, la destination s'accomplit comme chez les autres; mais, quand elle s'accomplit facilement, ils jouissent; quand elle s'accomplit difficilement, ils souffrent. Elle s'accomplit également chez les êtres doués d'intelligence et privés de raison, mais avec cette circonstance, que l'intelligence et la volonté interviennent comme instruments. Enfin, chez les êtres raisonnables, un nouveau phénomène se produit : non-seulement ils jouissent ou ils souffrent, selon que leur destination s'accomplit facilement ou difficilement; non-seulement ils interviennent par leur intelligence et leur volonté dans l'accomplissement de cette destination, mais encore ils comprennent qu'ils en ont une, et qu'elle est le mot de cette énigme qu'on appelle la vie. Telle est la gradation que présentent, à ce point de vue, les différentes espèces d'êtres qui composent la création.

Maintenant, Messieurs, il ne faut pas croire que l'homme

s'élève de bonne heure, ni à la conception de cette grande pensée, ni à celle des nombreux problèmes qu'elle engendre nécessairement, et qui en sont comme les émanations inévitables. Non, Messieurs; l'homme n'est pendant longtemps qu'un animal, à la vérité plus parfait que tous les autres, mais dont l'intelligence ne s'élève pourtant à aucun des problèmes qui sont véritablement humains, et qu'il a été à jamais interdit à tout animal de concevoir et de poser. Pendant toute la première partie de sa courte durée, la vie de l'homme est un sommeil dont il n'a pas conscience, une nuit où la lumière n'a point pénétré. Des besoins se développent en lui, des facultés s'y montrent et s'y développent aussi. Il est porté, par ces besoins et par ces facultés, vers certains objets; son intelligence lui apprend, à l'aide de l'expérience, à reconnaître ces objets, à satisfaire ces besoins, à exercer et à développer ces facultés. Il parvient même, ce qui n'arrive qu'à un bien moindre degré chez l'animal, à combiner tous les moyens possibles qui sont à sa disposition pour parvenir à la plus complète satisfaction de ses besoins et au plus grand développement de ses facultés. Mais pendant très-longtemps il fait cela sans savoir, sans se demander pourquoi il le fait. Le phénomène de la raison concevant l'idée de destination, concevant que toute chose en a une, concevant que l'homme a la sienne, et que cette destination a un rapport nécessaire avec celle de l'univers, ce phénomène-là tarde très-longtemps à se produire dans l'homme. Le jour où il s'y produit enfin est un grand jour, un jour que l'on n'oublie jamais; mais ce jour tarde longtemps à luire, et, tant qu'il n'est pas venu, on peut dire que la vie de l'homme n'est que la vie animale à son plus haut degré.

Il semble d'abord que cette première vie, qui est bien

évidemment celle de l'enfant, se prolonge extraordinairement chez le commun des hommes, et que même, chez un grand nombre, elle remplisse à elle seule toute la durée de l'existence. En effet, en jetant les yeux sur la société qui nous entoure, qu'y voyons-nous? où sont les hommes préoccupés du grand problème de la destinée humaine, les hommes que ce problème tourmente, les hommes que ce problème agite et élève, les hommes à qui ce problème prenne une de leurs pensées et dérobe une des minutes de leur temps? Assurément, si chacun de nous connaît quelques-uns de ces hommes, chacun de nous sait aussi qu'ils sont en petit nombre, et que ce n'est point de pareils éléments qu'est composée cette foule qui nous environne. A voir le spectacle qu'elle nous présente, et ces milliers d'êtres qui vivent au jour le jour, poursuivant les objets divers de leurs passions, très-contents quand ils les ont atteints, très-désappointés quand ils leur ont échappé, mais, heureux ou trompés, se prenant le lendemain d'ambitions toujours nouvelles, de désirs toujours renaissants, et poursuivant intrépidement leur rôle sans songer jamais à se demander le sens de cette pièce qui leur donne tant de mal, et dans laquelle ils figurent sans savoir pourquoi, à voir, dis-je, cette réalité de la vie humaine, on croirait que le privilége de comprendre que nous avons une destinée appartient bien moins à l'humanité qu'à la philosophie, et que, si c'est là le fait qui distingue l'homme de l'animal, ce n'est guère que par exception qu'il prend le rang supérieur qui lui a été assigné.

Sans doute, Messieurs, il est vrai de le dire, l'homme n'arrive que tard à ces grandes questions, et, alors même qu'il se les est posées, les intérêts et les passions de tous les jours reprennent bientôt le dessus, et tendent inces-

samment à les lui faire oublier. Ce n'est que dans quelques cas extraordinaires, dans quelques circonstances rares, que son esprit s'élève à ces hautes pensées. Cela est vrai pour le commun des hommes, cela est vrai aussi pour les esprits distingués qui sont emportés comme les autres par le flux et le reflux des circonstances, et qui passent ainsi une grande partie de leur vie à obéir à leur nature, sans considérer où elle les pousse. Oui, le fait est exact, et je ne le conteste point; et cependant, j'ose le dire, il n'est pas un homme, si pauvre que sa naissance l'ait fait, si peu éclairé que la société l'ait laissé, si maltraité, en un mot, qu'il puisse être par la nature, la fortune et ses semblables, à qui, un jour au moins dans le courant de sa vie, sous l'influence d'une circonstance grave, il ne soit arrivé de se poser cette terrible question qui pèse sur nos têtes à tous comme un sombre nuage, cette question décisive: Pourquoi l'homme est-il ici-bas, et quel est le sens du rôle qu'il y joue? Vous êtes là, Messieurs, pour témoigner de la vérité de cette assertion: car pour aucun de vous la question que je pose n'est une question inconnue; elle ne l'est à aucun homme qui ait un peu vécu, qui ait un peu souffert. Il reste donc à savoir quelles sont ces circonstances qui viennent nous tirer du rang de l'animal pour nous élever à une pensée, qui est la pensée morale, la pensée humaine par excellence.

Il est bien évident d'abord que, si l'homme ne portait pas en lui-même les deux principes que j'ai signalés en commençant, jamais l'homme ne concevrait la question morale et ne se la poserait. C'est uniquement parce que l'homme est capable de comprendre que toute chose a été créée pour une fin, et que, dans l'ensemble de cet univers, la fin de chaque chose doit importer à la fin du tout, que l'homme s'inquiète de sa propre destinée et de

ses rapports avec celle du monde. Supprimez dans l'homme la raison, ne lui laissez que l'intelligence, et placez-le sous l'influence d'une circonstance quelconque, jamais un pareil souci ne l'occupera. Or, la raison de l'homme est née avec lui; mais elle sommeille pendant longtemps, et il faut des excitations puissantes pour la réveiller, et lui faire mettre dehors, si je puis m'exprimer ainsi, les principes qu'elle contient. Jusque-là, ils sont en elle comme s'ils n'étaient pas. Tout homme porte en soi, dès son enfance, les principes générateurs de la question morale, et pourtant la question morale ne se pose que tard, et semble même ne se poser qu'à peine dans un grand nombre d'esprits. Nous devons donc chercher quelles circonstances parviennent à éveiller la raison humaine sur ce point, et nous forcent à ouvrir les yeux sur l'énigme de la vie.

Jamais peut-être, Messieurs, l'homme ne se demanderait pourquoi il a été mis dans ce monde, si les tendances de sa nature y étaient continuellement et complétement satisfaites. Une parfaite, une invariable harmonie, entre la pente de ses désirs et le cours des choses laisserait peut-être sa raison éternellement endormie. Ce qui éveille la raison, Messieurs, ce qui l'oblige à s'inquiéter de la destinée de l'homme, c'est le mal: le mal, qui est partout dans la condition humaine, jusque dans ces jouissances passagères qu'on appelle le bonheur.

Au début de la vie, notre nature, s'éveillant avec tous les besoins et toutes les facultés dont elle est pourvue, rencontre un monde qui semble offrir un champ illimité à la satisfaction des uns et au développement des autres. A la vue de ce monde qui paraît renfermer pour elle le bonheur, notre nature s'élance, pleine d'espérances et d'illusions. Mais il est dans la condition humaine

qu'aucune de ces espérances ne soit remplie, qu'aucune de ces illusions ne soit justifiée. De tant de passions que Dieu a mises en nous, de tant de facultés dont il nous a doués, examinez, et voyez laquelle ici-bas a son but, et parvient à sa fin. Il semble que le monde qui nous entoure ait été constitué de manière à rendre impossible un pareil résultat. Et cependant, ces désirs et ces facultés résultent de notre nature; ce qu'ils veulent, c'est ce qu'elle veut; ce qu'elle veut, c'est la fin pour laquelle elle a été faite, c'est son bonheur, c'est son bien. Elle souffre donc, Messieurs, et non-seulement elle souffre, mais elle s'étonne et s'indigne: car, comme elle ne s'est point faite, il n'a point dépendu d'elle d'avoir ou de n'avoir pas ces tendances; la satisfaction de ces tendances lui semble donc non-seulement naturelle, mais encore légitime; elle trouve donc que les lois de la nature et celles de la justice sont blessées dans ce qui lui arrive; et de là, cette longue incrédulité d'abord, puis ensuite cette sourde protestation que nous opposons aux misères de la vie. Tant que dure notre jeunesse, le malheur nous étonne plus qu'il ne nous effraye; il nous semble que ce qui nous arrive est une anomalie, et notre confiance n'en est point ébranlée. Cette anomalie a beau se répéter, nous ne sommes point désabusés; nous aimons mieux nous accuser que de mettre en doute la justice de la Providence; nous croyons que, si nous éprouvons des mécomptes, la faute en est à nous, et nous nous encourageons à être plus habiles; et, alors même que notre habileté a échoué mille fois, nous nous obstinons encore à croire. Mais, à la fin, soit que quelque grand coup, venant à nous frapper, nous ouvre subitement les yeux, soit que, la vie s'écoulant, une expérience si longtemps prolongée l'emporte, la triste vérité nous apparaît: alors

s'évanouissent les espérances qui nous avaient adouci le malheur; alors leur succède cette amère indignation qui le rend plus pénible; alors du fond de notre cœur oppressé de douleur, du fond de notre raison blessée dans ses croyances le plus intimes, s'élève inévitablement cette mélancolique question: Pourquoi donc l'homme a-t-il été mis en ce monde?

Et ne croyez pas, Messieurs, que les misères de la vie aient seules le privilége de tourner notre esprit vers ce problème: il sort de nos félicités comme de nos infortunes, parce que notre nature n'est pas moins trompée dans les unes que dans les autres. Dans le premier moment de la satisfaction de nos désirs, nous avons la présomption, ou, pour mieux dire, l'innocence de nous croire heureux; mais, si ce bonheur dure, bientôt ce qu'il avait d'abord de charmant se flétrit; et là où vous aviez cru sentir une satisfaction complète, vous n'éprouvez plus qu'une satisfaction moindre, à laquelle succède une satisfaction moindre encore, qui s'épuise peu à peu, et vient s'éteindre dans l'ennui et le dégoût. Tel est le dénoûment inévitable de tout bonheur humain; telle est la loi fatale à laquelle aucun d'eux ne saurait se dérober. Que si, dans le moment du triomphe d'une passion, vous avez la bonne fortune d'être saisi par une autre, alors, emporté par cette passion nouvelle, vous échappez, il est vrai, au désenchantement de la première et c'est ainsi que, dans une existence très-remplie et très-agitée, vous pouvez vivre assez longtemps avec le bonheur de ce monde avant d'en connaître la vanité. Mais cet étourdissement ne peut durer toujours: le moment vient où cette impétueuse inconstance dans la poursuite du bonheur, qui naît de la variété et de l'indécision de nos désirs, se fixe enfin, et où notre nature, ramassant,

pour ainsi dire, et concentrant dans une seule passion tout le besoin de bonheur qui est en elle, voit ce bonheur, l'aime, le désire dans une seule chose qui est là, et à laquelle elle aspire de toutes les forces qui sont en elle. Alors, quelle que soit cette passion, alors arrive inévitablement l'amère expérience que le hasard avait différée: car, à peine obtenu, ce bonheur si ardemment, si uniquement désiré, effraye l'âme de son insuffisance; en vain elle s'épuise à y chercher ce qu'elle y avait rêvé; cette recherche même le flétrit et le décolore: ce qu'il paraissait, il ne l'est point; ce qu'il promettait, il ne le tient pas; tout le bonheur que la vie pouvait donner est venu, et le désir du bonheur n'est point éteint. Le bonheur est donc une ombre, la vie une déception, nos désirs un piége trompeur. Il n'y a rien à répondre à une pareille démonstration; elle est plus décisive que celle du malheur même; car, dans le malheur, vous pouvez encore vous faire illusion, et, en accusant votre mauvaise fortune, absoudre la nature des choses; tandis qu'ici c'est la nature même des choses qui est convaincue de méchanceté: le cœur de l'homme et toutes les félicités de la vie mis en présence, le cœur de l'homme n'est point satisfait. Aussi, ce retour mélancolique sur lui-même, qui élève l'homme mûr à la pensée de sa destinée, qui le conduit à s'en inquiéter et à se demander ce qu'elle est, naît-il plus ordinairement encore de l'expérience des bonheurs de la vie que de celle de ses misères. Ce sont là deux des cas où la question se pose; ce ne sont pas les seuls.

Dans le sein des villes, l'homme semble être la grande affaire de la création; c'est là qu'éclate toute son apparente supériorité, c'est là qu'il semble dominer la scène du monde, ou, pour mieux dire, l'occuper à lui

seul. Mais, lorsque cet être si fort, si fier, si plein de lui-même, si exclusivement préoccupé de ses intérêts dans l'enceinte des cités et parmi la foule de ses semblables, se trouve par hasard jeté au milieu d'une immense nature, qu'il se trouve seul en face de ce ciel sans fin, en face de cet horizon qui s'étend au loin et au delà duquel il y a d'autres horizons encore, au milieu de ces grandes productions de la nature qui l'écrasent, sinon par leur intelligence, du moins par leur masse; mais, lorsque voyant à ses pieds, du haut d'une montagne et sous la lumière des astres, de petits villages se perdre dans de petites forêts, qui se perdent elles-mêmes dans l'étendue de la perspective, il songe que ces villages sont peuplés d'êtres infirmes comme lui, qu'il compare ces êtres et leurs misérables habitations avec la nature qui les environne, cette nature elle-même avec notre monde sur la surface duquel elle n'est qu'un point, et ce monde, à son tour, avec les mille autres mondes qui flottent dans les airs, et auprès desquels il n'est rien: à la vue de ce spectale, l'homme prend aussi en pitié ses misérables passions toujours contrariées, ses misérables bonheurs qui aboutissent invariablement au dégoût; et alors aussi la question de savoir ce qu'il est et ce qu'il fait ici-bas lui vient; et alors aussi il se pose le problème de sa destination.

Ce n'est pas tout. Non-seulement le bonheur, le malheur, la comparaison de notre infirmité avec la grandeur de la nature, mais encore les regards jetés, soit sur l'histoire de notre espèce, soit sur celle de cette terre que nous habitons, évoquent dans l'âme la plus préoccupée, la plus exlusivement renfermée dans la satisfaction de ses besoins et de ses passions, le problème de la destination.

Vous qui savez l'histoire, voyez un peu comment l'humainité a marché.

Dans les grandes plaines de l'Asie, vous voyez arriver des races qui descendent des montagnes centrales de ce vaste continent, des races qui ont peut-être des ancêtres, mais qui n'ont pas d'histoire. Elles s'en viennent sauvages, presque nues, à peine armées; elles s'en viennent sans dire d'où elles sortent, ni à qui elles appartiennent; elles arrivent là un jour, elles s'emparent de ces plaines. D'un autre côté, et des déserts de l'Arabie, arrivent d'autres races, qui n'ont pas le même crâne, les mêmes idées, mais qui sont dans la même ignorance de leur origine et de leurs ancêtres. En se rencontrant, elles se trouvent hostiles les unes aux autres: de longues luttes s'engagent, qui fondent de grands empires aussitôt renversés qu'établis; une race surnage enfin, qui demeure en possession de ces terres et y domine seule, tenant les autres sous ses pieds. Cet empire à peine créé entre en contact avec l'Europe. Là aussi des hommes sans histoire, qui ont encore d'autres crânes, d'autres idées, une autre manière de vivre. Et ces deux races, l'une asiatique et l'autre grecque, se disputent la prépondérance: les Grecs l'emportent, et l'Asie est soumise. Mais bientôt un nouveau peuple, habitant l'occident, s'élève, grandit rapidement, et dans les cadres immenses de son empire engloutit la race greque et ses conquêtes. Cet autre peuple est lui-même entouré de races inconnues à elles-mêmes et aux autres, qui vivent, depuis des époques ignorées, dans l'occident et le nord de l'Europe. Ces hommes, qui ne ressemblent ni aux Romains, ni aux Grecs, ni aux Orientaux, qui ont d'autres croyances, d'autres idées, d'autres langues, ont aussi leur vocation qui les agite au sein de leurs forêts, et qui les appelle à

leur tour sur la scène du monde. Ils y paraissent quand l'heure est venue, et Rome s'écroule sous leur souffle. Et puis, plus tard, on pénètre dans des pays ignorés, on découvre le nord de l'Asie, le midi de l'Afrique, l'Amérique, les innombrables îles semées comme de la poussière sur la surface de l'Océan, et partout de nouveaux peuples, des peuples de toutes les couleurs, blancs, noirs, rouges, cuivrés, à crânes de toutes les formes, à civilisations de tous les degrés, à idées de toutes les espèces ; et de ces peuples, aucun ne sait d'où il vient, ce qu'il fait sur la terre où il va; aucun ne sait par quel lien il se rattache à la commune humanité !

Quand on réfléchit à cette histoire de l'espèce humaine, à cette nuit profonde qui couvre en tous lieux son berceau, à ces races qui se trouvent partout en même temps et partout dans la même ignorance de leur origine, aux diversités de toute espèce qui les séparent encore plus que les distances, les montagnes et les mers, à l'étonnement dont elles sont saisies quand elles se rencontrent, à la constante hostilité qui se déclare entre elles dès qu'elles se connaissent; quand on songe à cette obscure prédestination qui les appelle tour à tour sur la scène du monde, qui les y fait briller un moment, et qui les replonge bientôt dans l'obscurité, un sentiment d'effroi s'empare de l'âme, et l'individu se sent accablé de la mystérieuse fatalité qui semble peser sur l'espèce. Qu'est-ce donc que cette humanité dont nous faisons partie? d'où vient-elle? où va-t-elle? En est-il d'elle comme des herbes des champs et des arbres des forêts? comme eux, est-elle sortie de terre, en tous lieux, au jour marqué par les lois générales de l'univers, pour y rentrer un autre jour avec eux? ou bien, comme l'a rêvé son orgueil, la création n'est-elle qu'un théâtre sur lequel

elle vient jouer un acte de ses destinées immortelles? Encore, si la lumière qui ne luit pas sur son berceau éclairait son développement? Mais qui sait où elle va, comment elle va? La civilisation orientale est tombée sous la civilisation grecque; la civilisation grecque est tombée sous la civilisation romaine; une nouvelle civilisation, sortie des forêts de la Germanie, a détruit la civilisation romaine : que deviendra cette nouvelle civilisation? Conquerra-t-elle le monde, ou bien est-il dans la destinée de toute civilisation de s'accroître et de tomber? En un mot, l'humanité ne fait-elle que tourner éternellement dans le même cercle, ou bien avance-t-elle? ou bien encore, comme quelques-uns le prétendent, recule-t-elle? Car on a supposé aussi que toute lumière était au commencement, que, de traditions en traditions, de transmissions en transmissions, cette lumière allait s'éteignant, et que, sans nous en douter, nous marchions à la barbarie par le chemin de la civilisation. L'homme, Messieurs, demeure éperdu en face de ces problèmes : anéanti qu'il est dans l'espèce, l'anéantissement de l'espèce elle-même au milieu d'une mer de ténèbres glace son cœur et confond son imagination. Il se demande quelle est cette loi sous laquelle marche le troupeau des hommes sans la connaître, et qui l'emporte avec eux d'une origine ignorée à une fin ignorée : et de cette manière encore se pose pour lui la question de sa destinée.

Enfin, un motif de se la poser, plus formidable encore, si je puis me servir de cette expression, c'est celui dont la science nous a récemment mis en possession. Vous savez qu'en sondant les entrailles de la terre, on y a trouvé des témoignages, des monuments authentiques, de l'histoire de ce petit globe que nous habitons. On s'est

convaincu qu'il fut un temps où la nature n'avait su produire à sa surface que des végétaux, végétaux immenses, auprès desquels les nôtres ne sont que des pygmées, et qui ne couvraient de leur ombre aucun être animé. Vous savez qu'on a constaté qu'une grande révolution vint détruire cette création, comme si elle n'eût pas été digne de la main qui l'avait formée. Vous savez qu'à la seconde création, parmi ces grandes herbes et sous le dôme de ces forêts gigantesques qui avaient distingué la première, on vit se dérouler de monstrueux reptiles, premiers essais d'organisation animale, premiers propriétaires de cette terre, dont ils étaient les seuls habitants. La nature brisa cette création, et, dans la suivante, elle jeta sur la terre des quadrupèdes dont les espèces n'existent plus, animaux informes, grossièrement organisés, qui ne pouvaient vivre et se reproduire qu'avec peine, et qui ne semblaient que la première ébauche d'un ouvrier malhabile. La nature brisa encore cette création, comme elle avait fait des autres, et, d'essai en essai, allant du plus imparfait au plus parfait, elle arriva à cette dernière création qui mit pour la première fois l'homme sur la terre. Ainsi, l'homme ne semble être qu'un essai de la part du créateur, un essai, après beaucoup d'autres qu'il s'est donné le plaisir de faire et de briser. Ces immenses reptiles, ces animaux informes, qui ont disparu de la face de la terre, y ont vécu autrefois comme nous y vivons maintenant. Pourquoi le jour ne viendrait-il pas où notre race sera effacée, et où nos ossements déterrés ne sembleront aux espèces vivantes que des ébauches grossières d'une nature qui s'essaye? et, si nous ne sommes ainsi qu'un anneau dans cette chaîne de créations de moins en moins imparfaites, qu'une méchante épreuve d'un type inconnu, tirée à son tour pour être déchirée à

son tour, que sommes-nous donc, et où sont nos titres pour nous livrer à l'espérance et à l'orgueil?

Telles sont, Messieurs, quelques-unes des circonstances qui, au milieu même de la vie la plus insouciante, viennent subitement provoquer dans l'esprit de l'homme l'apparition du problème de la destinée. Vous voyez qu'on peut résumer toutes ces circonstances sous une même formule; car ce qui leur est commun à toutes et ce qui fait qu'elles conduisent également l'âme à ce mélancolique retour sur elle-même, c'est qu'elles mettent en évidence la contradiction qui existe entre sa grandeur naturelle et la misère de sa condition présente; c'est qu'elles la désabusent de la profonde confiance qu'elle avait en elle-même; c'est qu'en lui montrant partout ses instincts trompés, ses espérances déçues, ses croyances contredites, partout des bornes, partout des ténèbres, partout de l'impuissance, elles la mettent en alarmes sur elle-même et la forcent de remarquer que sa destinée est une énigme dont elle n'a pas le mot. Telle est la vertu commune cachée au fond de toutes ces circonstances, et qui leur donne, ainsi qu'à toutes celles qui la partagent, le même effet. Or, ces circonstances sont si nombreuses, l'enseignement qui en sort si immédiat et si simple, qu'il est impossible qu'aucun homme, si irréfléchi qu'on le suppose et dans quelque condition qu'on l'imagine, échappe, pendant le cours d'une longue vie, à la conception du problème de la destinée. Car ne croyez pas, Messieurs, qu'il faille être savant pour s'élever jusque-là : le pâtre, sur le sommet de la montagne, est aussi en face de la nature; il songe aussi, dans ses longs loisirs, et à ce qu'il est, et à ce que sont ces êtres qui habitent à ses pieds; il a aussi des ancêtres descendus au tombeau les uns après les autres, et il se demande

aussi pourquoi ils sont nés, et pourquoi, après avoir traîné leur vie sur cette terre pendant quelques années, ils sont morts pour céder la place à d'autres, qui ont disparu à leur tour, et toujours ainsi sans fin ni raison. Le pâtre rêve comme nous à cette infinie création dont il n'est qu'un fragment ; il se sent comme nous perdu dans cette chaîne d'êtres dont les extrémités lui échappent ; entre lui et les animaux qu'il garde, il lui arrive aussi de chercher le rapport ; il lui arrive de se demander si, de même qu'il est supérieur à eux, il n'y aurait pas d'autres êtres supérieurs à lui ; et, quand il sent sa misère, il conçoit facilement des créatures plus parfaites, plus capables de bonheur, entourées d'une nature plus propre à le donner ; et, de son propre droit, de l'autorité de son intelligence qu'on qualifie d'infirme et de bornée, il a l'audace de poser au créateur cette haute et mélancolique question : « Pourquoi m'as-tu fait, et que signifie le rôle que je joue ici-bas ? »

Or, lorsque, sous l'influence de l'une ou l'autre de ces circonstances, l'homme est enfin arrivé, à une époque quelconque de sa vie, à se poser cette grande question, oh ! alors, les doutes qu'elle provoque, s'il n'en trouve pas immédiatement la solution dans des croyances établies, les doutes qu'elle provoque sont terribles. Je sais que bien des hommes, après avoir conçu le problème, semblent le perdre de vue et ne plus guère s'en inquiéter ; mais ne vous y trompez pas, Messieurs, une fois cette idée venue, elle ne peut plus périr ; on peut s'en distraire, il est vrai ; mais s'en défaire, jamais ; et voici pourquoi : c'est que les mêmes causes vous la rappellent sans cesse et avec beaucoup plus de facilité qu'elles ne vous l'ont suggérée ; c'est que la vie et la mort, les penchants et les misères de notre nature, la grandeur de la

création et les ténèbres de l'histoire, sont toujours là qui parlent à l'esprit, au cœur, à l'âme de l'homme de ce qui le touche le plus, sont toujours là qui l'assiégent, qui le tourmentent, qui ne permettent pas qu'une fois éveillé il se rendorme. Alors, Messieurs, l'homme n'est plus ce qu'il était; alors l'homme est changé; il est sorti de l'état d'innocence, il est arrivé à l'état raisonnable et réfléchi, à l'état humain proprement dit. Cette question est comme le flambeau dans la fable de Psyché: avant cette formidable révélation, l'homme obéissait à ses instincts, et, sans prévision, sans inquiétude, arrivait ou n'arrivait pas au but où ils le poussaient; quand il l'atteignait, il était heureux; quand il ne l'atteignait pas, il souffrait; mais ces malheurs passagers, bientôt effacés par l'apparition de passions nouvelles, ne ressemblaient en rien à cette tristesse profonde, à cette incurable mélancolie, qui s'empare de celui qui a conçu la question de la destinée humaine et entrevu les ténèbres qui l'enveloppent; alors une nouvelle corde est ébranlée au fond de l'âme, et toutes les distractions du monde n'empêchent pas que cette corde ne soit là et que le moindre événement ne la fasse vibrer.

Alors aussi s'éveillent, alors aussi se développent pour la première fois dans les profondeurs de l'âme humaine, trois sentiments endormis jusque-là, et qui ne peuvent éclore qu'à la chaleur de cette triste lumière. Ces sentiments sublimes, la gloire et le tourment de notre nature, sont le sentiment poétique, le sentiment religieux, et le sentiment philosophique.

L'âge d'innocence a sa poésie, l'âge mûr a la sienne; et, telle est la supériorité de celle-ci, qu'en se révélant à nous, elle flétrit, elle décolore, elle anéantit le charme de la première. Il est singulier d'appeler poésie cette superficielle inspiration qui s'amuse à célébrer les joies

frivoles, à déplorer les douleurs éphémères des passions. Il faut bien distinguer la vraie poésie de ces chants vulgaires qui ne s'adressent qu'aux parties les plus extérieures et les plus animales de l'âme. La vraie poésie n'exprime qu'une chose, les tourments de l'âme humaine devant la question de sa destinée. C'est là, Messieurs, de quoi parle la véritable lyre, la lyre des grands poëtes, celle qui vibre avec une monotonie si mélancolique dans les poésies de Byron, dans les vers de Lamartine. Ceux qui n'ont pas assez vécu ne comprennent qu'à moitié ces sourds accents, traduction sublime d'une plainte éternelle ; mais ils retentissent profondément dans les âmes mûres, en qui les mystères de la vie et de la mort, les destinées de l'homme et de l'humanité, ont développé le véritable sentiment poétique. A elles seules il est donné de comprendre la haute poésie lyrique ; à elles seules, pour mieux dire, il est donné de sentir la poésie : car la poésie lyrique est toute la poésie ; le reste n'en a que la forme.

Ce qui est vrai du sentiment poétique l'est, au même titre, du sentiment religieux. L'homme peut apprendre une religion dans son enfance : cela s'enseigne comme autre chose; mais ce que c'est que la religion, un homme ne le sait pas, un homme ne peut pas le savoir, tant qu'il ne s'est pas inquiété de la destinée humaine, tant que l'expérience de la vie ne l'a pas conduit, ne l'a pas forcé à s'en inquiéter. Quest-ce en effet qu'une religion, Messieurs? Examinez, et vous trouverez qu'une religion n'est autre chose qu'une réponse au problème de la destinée humaine et à toutes les questions qu'il entraîne à sa suite. Or, qu'importe la solution de ces problèmes à qui ne se les est jamais posés, à qui n'a jamais senti le besoin de les résoudre? Comprend-on la solution quand

on ne comprend pas encore le problème? Peut-on sentir le prix de la lumière quand on n'a pas connu l'anxiété des ténèbres? Non, Messieurs. Aussi a-t-on une religion avant d'être religieux, c'est-à-dire avant d'avoir besoin de ce que la religion donne, avant de le concevoir, avant d'y aspirer, avant d'en connaître le prix. Tout cela vient et ne peut venir que le jour où se fait le retour de l'homme sur lui-même, où les mystères de sa destinée lui apparaissent, où le tourment de les connaître le saisit, et où toutes les puissances de son âme alarmée demandent, invoquent la lumière, comme les lèvres du voyageur altéré appellent la source du désert. De ce jour-là l'homme est religieux; avant ce jour-là il ne l'était pas.

Ce jour-là aussi, et seulement ce jour-là, naît en nous le sentiment philosophique : car un système philosophique n'est, comme une religion, qu'une réponse aux questions qui intéressent l'humanité. Depuis deux ans, Messieurs, nous cherchons ensemble quelle est la nature de l'homme. Pourquoi cette étude? pourquoi cette recherche? Pensez-vous que ce fût de ma part ou de la vôtre pure curiosité de connaître ce que nous sommes? Ah! sans doute la connaissance de l'homme est en elle-même une noble conquête et qui mérite bien d'être poursuivie; mais l'ambition de la faire n'est point la philosophie. La philosophie, c'est la recherche d'une solution à ces problèmes formidables qui tourmentent l'âme humaine; le sentiment philosophique, c'est le besoin de poursuivre ces solutions avec le flambeau de la raison et de la science; et si la philosophie s'occupe de la nature de l'homme, c'est parce que la connaissance de l'homme est le seul chemin qui puisse mener à ces solutions. Ce n'était pas en étudiant l'homme, mais en l'étudiant dans cette vue, que nous étions philosophes;

c'est parce que le botaniste, le naturaliste, le géologue, l'historien, peuvent procéder à leurs recherches dans la préoccupation de ce but, qu'ils peuvent être philosophes ; autrement et le psychologue et eux ne sont que des savants. Il en est donc de la philosophie comme de la poésie, comme de la religion : sa nature, son but, son prix, ne se révèlent au cœur de l'homme, et j'ai raison de dire au cœur, que quand il a senti peser sur lui le problème de sa destinée, et que le tourment du doute est venu le saisir au sein de sa primitive insouciance. La philosophie est une affaire d'âme comme la poésie et la religion ; si on n'y met que son esprit, il est possible qu'on devienne philosophe un jour, il est démontré qu'on ne l'est pas encore. La poésie, la religion, la philosophie, sont les trois manifestations d'un même sentiment, qui se satisfait ici par de laborieuses recherches, là par une foi vive, plus loin par des plaintes harmonieuses ; et c'est ce qui fait que les âmes poétiques, religieuses, philosophiques, sont sœurs ; et c'est ce qui fait qu'elles s'entendent si bien, alors même qu'elles parlent des langues si différentes ; et c'est ce qui fait qu'elles échappent également aux âmes innocentes, qui ne connaissent point, qui ne comprennent point encore la tempête qui les agite.

Telle est, Messieurs, la grande révolution que produit dans l'homme l'apparition du problème de la destinée. Mais ce problème lui-même ne reste point en nous tel qu'il y est entré : il y fermente, si je puis m'exprimer ainsi, et y met au monde une foule d'autres questions qu'il contenait, et qui se posent inévitablement dans toute intelligence où il s'est posé lui-même.

En effet, Messieurs, ce grand problème ne l'est pas seulement par l'intérêt qu'il nous inspire, il l'est encore par son étendue, c'est-à-dire par les vastes questions

qu'il attire et qui font invasion à sa suite dans l'esprit humain. Il les attire, Messieurs, parce qu'il les implique et qu'il en est impliqué; parce qu'on ne peut ni les résoudre sans lui, ni le résoudre sans elles; parce qu'au fond elles ne forment avec lui, et lui avec elles, qu'un seul et grand problème. La philosophie a divisé ce problème pour le résoudre : vous savez qu'elle appelle *morale* la recherche de la destinée de l'homme ici-bas, *religion* la recherche de sa destinée avant et après cette vie, *philosophie de l'histoire* la recherche de la destinée de l'espèce humaine, *cosmologie* la recherche de l'origine et des lois de l'univers, *théologie* celle de la nature de Dieu et de ses rapports avec l'homme et la création; vous savez qu'elle distingue bien d'autres problèmes encore, le *droit naturel*, le *droit politique*, le *droit des gens*, etc. Or, toutes ces divisions sont bonnes à ce titre qu'il faut bien analyser un sujet pour l'étudier; mais ne croyez pas que ces lignes, menées à travers le sujet de la philosophie, en détruisent la radicale unité. Les questions sont distinctes, mais inséparables; elles se tiennent par le pied, elles ne sont que des rameaux d'une même souche; qui en conçoit une, est obligé d'aller à toutes; qui veut en résoudre une, est forcé de les résoudre toutes; elles s'appellent, elles s'impliquent, elles se présupposent; elles ne font qu'un dans l'esprit humain.

Essayez en effet, et cherchez, par exemple, quel est le meilleur gouvernement possible : comment le trouverez-vous? Le meilleur gouvernement possible n'est-il pas celui qui conduit le mieux la société à sa fin, ou qui lui permet le mieux d'y aller? Il faut donc connaître la fin de la société pour savoir quel est le meilleur gouvernement possible. Mais comment saurez-vous quelle est la fin d'une société d'hommes, si vous ne savez pas quelle

est la fin de l'homme lui-même? la société n'est qu'une collection, et la fin d'une collection ne peut avoir sa raison que dans celle des éléments qui la composent. Ainsi, le problème politique est un corollaire du problème social, qui est lui-même un corollaire du problème moral; et il est aussi impossible de considérer la conséquence indépendamment du principe que de s'arrêter au principe sans descendre à la conséquence. Mais ce problème moral, comment l'isoler à son tour du problème religieux? Qui vous a démontré que toute la destinée de l'homme fût renfermée entre le berceau et la tombe? Où avez-vous appris que la naissance fût un vrai commencement, que la mort fût une vraie fin? Celui-là aurait gardé son secret, qui, depuis quatre mille ans que l'humanité pense, aurait trouvé cette démonstration; car l'humanité qui a toujours cru le contraire, car l'humanité qui a toujours rêvé sur le berceau de l'enfant et sur la tombe du vieillard, persiste encore dans ses croyances, et la science n'a pas déterré une preuve, un fait, qui sérieusement les ébranle. Nul donc, dans la recherche de la destinée de l'homme, ne peut légitimement s'enfermer entre la naissance et la mort. Il doit avec le genre humain, et au nom de ses besoins comme de sa raison, franchir ces fausses limites et pénétrer dans le passé et dans l'avenir de l'homme, c'est-à-dire dans la science religieuse proprement dite. Alors seulement il embrassera le problème de la destinée de l'homme dans toute son étendue; alors seulement il pourra comprendre cette destinée telle qu'elle est; car si on la mutile, on la fausse; car une partie quelconque de cette destinée reste obscure tant que l'ensemble ne l'a pas expliquée. Voilà pourquoi la religion pénètre jusque dans le droit naturel, jusque dans la politique, jusque

dans le droit des gens : ces sciences, en effet, dérivent de la morale, et la morale n'est claire, n'est complète, que dans son alliance avec la religion. L'esprit ne peut donc pas plus résister à la pente qui l'entraîne du problème moral au problème religieux, qu'à la logique qui le force de remonter au problème moral pour résoudre le problème religieux.

Les liens qui unissent tous ces problèmes à celui de l'origine et de la destinée de l'espèce ne sont pas moins étroits. Demandez à la pensée de séparer dans ses inquiétudes le sort de l'homme du sort de l'humanité, ou le sort de l'humanité de celui de l'homme, elle ne le peut pas. Elle va de l'un à l'autre par une sourde logique dont la réflexion n'a pas de peine à rendre compte. En effet, ce sont encore ses destinées que l'homme cherche dans celles de l'espèce; tant qu'il n'a pas déterminé celles-ci, il ne sait pas toutes les siennes. L'homme ne peut donc s'arrêter à ses destinées individuelles; il est donc obligé de s'occuper de celles de l'humanité, et non-seulement de celles de l'humanité, mais de celles des différents êtres qui peuplent la création, mais de celles de la création entière. En partant de lui, il va donc irrésistiblement à tout, et à Dieu, source de tout; et, comme il ne va à tout qu'en vertu du souci qu'il a de lui-même, il ne peut songer à rien, agiter aucun problème sur rien, sans revenir à lui, ou, pour mieux dire, sans se placer, sans se maintenir continuellement au centre de tout. Et c'est ainsi que le problème de la destinée humaine est si fécond; et c'est ainsi que ce fantôme, une fois apparu dans l'intelligence, y en évoque mille autres; et c'est ainsi que toutes les questions que la philosophie sépare pour les résoudre restent néanmoins unies par une chaîne indissoluble, et ne forment, au vrai, qu'un seul

problème, qui, aux yeux du sens commun comme à ceux de la raison, n'est résolu dans une de ses parties que quand il l'est dans toutes sans exceptions.

Cette dépendance est si puissante, si naturelle, qu'elle se fait sentir aux esprits les plus grossiers comme aux plus subtils. Une fois que le paysan s'est demandé : Pourquoi suis-je ici-bas? son intelligence ne s'arrête pas plus là que celle d'Aristote ou de Pascal; elle sent, comme la leur, la pente logique qui mène de ce problème à tous les autres; elle y obéit comme la leur, et elle va aussi loin. Interrogez un homme du peuple, et vous vous convaincrez qu'ici comme en tout, il y a bien moins de distance qu'on n'a la ridicule habitude de le croire entre un homme et un homme, entre une intelligence et une autre. Toute intelligence humaine, éveillée par le problème de la destinée, va à toutes les conséquences de ce problème. De là vient qu'il a la vertu d'élever, de féconder, de conduire à tant d'idées et à tant de rêves les esprits les plus grossiers, et que le pâtre, chez qui s'est opérée la révélation de ce problème, est une créature plus développée que le bel esprit le plus civilisé chez qui elle ne s'est pas faite.

Tout ce que je viens de dire, Messieurs, et sur l'étendue du problème de la destinée humaine, et sur l'invincible liaison des questions qu'il soulève, et sur la participation de toutes les créatures humaines à l'intelligence de ces questions et aux inquiétudes qu'elles provoquent, est écrit en gros caractères dans l'histoire de l'humanité. En effet, pendant que la poésie de tous les peuples, des plus anciens comme des plus modernes, des plus sauvages comme des plus civilisés, chante ou les doutes mélancoliques qu'inspirent ces questions, ou les rêves tantôt sombres, tantôt brillants, par lesquels on s'est efforcé

de les résoudre, nous voyons s'élever sur la scène de l'histoire deux ordres de monuments qui témoignent d'une manière plus authentique encore de l'exactitude de nos assertions : je veux parler des religions et des systèmes philosophiques.

Qu'est-ce qu'une religion? Qu'est-ce qu'un système philosophique? Je l'ai dit, Messieurs, et je le répète, ce sont deux différentes réponses aux questions qui intéressent l'humanité. Pourquoi ces deux réponses à une même énigme? nous le dirons tout à l'heure; mais auparavant il est bon que vous remarquiez que, dans aucun coin du monde, à aucune époque, l'une, au moins, de ces réponses n'a manqué. Les systèmes philosophiques ne viennent qu'avec la civilisation; mais, avec ou sans la civilisation, partout où il y a eu des hommes, partout où il y en a, il y a eu et il y a des croyances religieuses. On en a trouvé chez les hideux habitants du pôle, qui vivent dans des maisons de neige, et chez les stupides sauvages de la Nouvelle-Hollande, qui, en toute autre chose, ne sont guère plus avancés que les singes. Preuve irrécusable, Messieurs, qu'il suffit que l'homme soit homme pour que ces questions lui apparaissent! Témoignage éclatant du souci qu'elles lui donnent, puisqu'il en a trouvé une solution, quand il sait à peine satisfaire à ses besoins physiques les plus simples et les plus pressants! Examinez maintenant toutes les religions qui ont régné longtemps et gouverné une grande portion de l'humanité, tous les systèmes philosophiques qui ont fondé de grandes écoles et successivement rallié autour d'eux la partie éclairée de l'humanité, vous trouverez que ces religions et ces systèmes ont cela de commun, d'avoir abordé et résolu tous les problèmes que nous avons posés, tous sans exception. C'est à ce signe que toute

grande religion, toute grande doctrine philosophique, se reconnaissent; et l'on peut dire qu'une religion qui néglige l'un de ces problèmes n'est qu'une demi-religion, comme une doctrine philosophique qui ne répond pas à toutes n'est qu'une demi-philosophie.

Voulez-vous un exemple de la portée et de l'étendue d'une grande religion? considérez la religion chrétienne. Il y a un petit livre qu'on fait apprendre aux enfants, et sur lequel on les interroge à l'église. Lisez ce petit livre, qui est le Catéchisme : vous y trouverez une solution de toutes les questions que j'ai posées, de toutes, sans exception. Demandez au chrétien d'où vient l'espèce humaine, il le sait; où elle va, il le sait; comment elle va, il le sait. Demandez à ce pauvre enfant, qui de sa vie n'y a songé, pourquoi il est ici-bas, et ce qu'il deviendra après sa mort : il vous fera une réponse sublime, qu'il ne comprendra pas, mais qui n'en est pas moins admirable. Demandez-lui comment le monde a été créé et à quelle fin; pourquoi Dieu y a mis des animaux, des plantes; comment la terre a été peuplée; si c'est par une seule famille ou par plusieurs; pourquoi les hommes parlent plusieurs langues; pourquoi ils souffrent, pourquoi ils se battent, et comment tout cela finira : il le sait. Origine du monde, origine de l'espèce, question des races, destinée de l'homme en cette vie et en l'autre, rapports de l'homme avec Dieu, devoirs de l'homme envers ses semblables, droits de l'homme sur la création, il n'ignore rien; et, quand il sera grand, il n'hésitera pas davantage sur le droit naturel, sur le droit politique, sur le droit des gens : car tout cela sort, tout cela découle avec clarté et comme de soi-même du christianisme. Voilà ce que j'appelle une grande religion : je la reconnais à ce signe qu'elle ne laisse sans réponse aucune des

questions qui intéressent l'humanité. Abordez maintenant les grands philosophes, vous trouverez dans leurs systèmes la même étendue. Voyez Épicure : il n'y a pas une question, qui intéresse l'humanité, qui n'ait sa solution, bonne ou mauvaise, dans sa doctrine : il a fait à toutes une réponse. Il en est de même du platonisme, du stoïcisme, du kantisme, de toutes les grandes philosophies. Comme toute grande religion, toute grande doctrine philosophique résout tous les problèmes qui intéressent et qui tourmentent l'humanité.

Marquons maintenant la différence qui existe entre une religion et un système philosophique. Nées du même besoin, ces deux sortes de solutions ne sont cependant pas nées de la même manière, et de là vient qu'en répondant aux mêmes questions et en s'adressant à la même humanité, elles affectent pourtant des formes différentes et ne fondent pas leur autorité sur la même base.

Transportez-vous par la pensée, Messieurs, à ces époques reculées que rappellent confusément les traditions de tous les peuples où l'espèce humaine, encore peu nombreuse, encore désarmée et sauvage, se trouvait dispersée sur la surface de la terre, en présence d'une nature qu'elle n'avait pas encore tenté de soumettre et dont elle ignorait les lois. Si aujourd'hui, que tous les mouvements de cette gigantesque puissance ont été calculés par le génie de l'homme et asservis à ses besoins, il nous arrive encore de frémir en sa présence, et de nous sentir anéantis quand elle fait gronder sa voix, jugez ce que devaient éprouver les rares familles perdues dans son sein, alors que, dans sa sauvage et primitive vigueur, elle se déployait inconnue et indomptée autour d'elles. Si jamais l'homme a dû sentir sa misère

et s'en effrayer, c'est à coup sûr dans ces temps primitifs où la nature était plus grande et lui plus faible, et où la grandeur qui est en elle et la faiblesse qui est en lui étaient encore exagérées par son ignorance et son dénûment. De là, Messieurs, ce profond effroi de l'humanité au berceau, dont la trace est empreinte dans les antiques traditions de tous les peuples, et qu'on retrouve chez toutes les tribus sauvages des quatre parties du monde. De là l'immédiate apparition des questions philosophiques et religieuses au sein de toutes les sociétés naissantes, et l'ardente préoccupation qu'elles y excitent : manifestation si ancienne, préoccupation si exclusive, que les faits qui se rapportent à ces questions et à leurs solutions sont partout les seuls souvenirs que les hommes aient gardé de ces époques merveilleuses, voisines de la création.

Quels problèmes, Messieurs, que ceux que nous avons posés, pour l'imagination effrayée et pour la raison ignorante des premiers hommes! C'était au moment même où l'humanité éprouvait le plus vivement l'impérieux besoin de les résoudre, qu'elle en était et qu'elle s'en sentait le plus profondément incapable. En effet, elle ne possédait ni sur la nature ni sur l'homme aucune de ces notions que l'expérience a lentement recueillies et qui ont porté la lumière dans une partie de ces mystères. En présence de ces formidables problèmes, avec le sentiment de son ignorance, l'humanité ne dut donc sentir qu'un profond désespoir et n'attendre que du ciel la vérité dont elle était avide. Et cependant, Messieurs, nous ne voyons pas que nulle part ce désespoir ait été justifié ; partout nous trouvons à ces questions si anciennement posées des solutions non moins anciennement trouvées et admises. C'est qu'il y a des faits dans le fond

de l'âme humaine; c'est qu'il y a, dans la position de l'homme vis-à-vis de la nature, des rapports qui ne peuvent échapper à aucune conscience, et que, dans ces simples données, il y avait pour la raison fortement excitée, pour l'imagination puissamment exaltée de l'humanité, le germe d'une solution grossière au problème de la destinée humaine. Aussi voyons-nous qu'à peine l'homme se fut posé le problème, qu'à peine eut-il éprouvé le tourment de le résoudre, aussitôt et partout il y parvint; en tout lieu la conscience de l'humanité suscita une solution des questions qui l'intéressent : solution imparfaite, monstrueuse peut-être, à des yeux qui ne savent pas voir, mais dans laquelle il y avait déjà une portion considérable de vérité et qui convenait à un commencement.

Or, dans la position où étaient ceux en qui s'opérait ce phénomène, l'apparition d'un dénoûment quelconque à des questions si intéressantes et si gigantesques dut paraître, non pas le fruit d'un effort humain, mais le résultat d'une intervention surnaturelle. On n'a conscience de produire la vérité que quand on a fait effort pour la chercher; et on ne fait effort pour la chercher que quand on l'a déjà entrevue. L'effort intellectuel n'a pour but, malgré l'apparence, que l'éclaircissement; et, pour éclaircir quoi que ce soit, il faut avoir déjà la conscience de le posséder. Or, dans la première manifestation de la vérité sur des problèmes de cette importance, non-seulement il fut possible aux hommes chez qui elle s'opéra, mais il leur fut naturel, de se faire illusion, et d'imaginer que quelque inspiration d'en haut était descendue en eux et la leur avait révélée. Que s'ils ne le crurent pas, l'enthousiasme du peuple le crut et dut le croire; et quand quelques générations furent passées, les circon-

stances qui avaient pu paraître humaines dans l'événement devinrent divines comme le reste. De là, la nature de la croyance accordée aux premières solutions du problème de la destinée humaine. Bien qu'elles répondissent aux lumières de l'époque, ce ne fut point à ce titre qu'on les admit; leur céleste origine eut plus d'évidence pour les esprits que leur incertaine vérité; et de ces deux évidences, la plus prosaïque, la plus difficile à saisir, vint s'appuyer sur la plus poétique, sur la plus aisée à comprendre. Que si vous tenez compte maintenant de l'exaltation des hommes qui découvrirent ces solutions, de l'imagination naturellement poétique et du langage nécessairement figuré des notions primitives, enfin, du penchant au merveilleux qui est le propre de toutes les peuplades perdues au sein de la nature et qui vivent en présence des causes mystérieuses qui l'animent, vous concevrez que, si la foi dut être le caractère des croyances primitives, le mythe et la figure durent être la forme des premiers dogmes. Tels sont en effet les deux caractères de ces antiques solutions du problème de la destinée, et de toutes celles qui dans la suite des temps sont sorties spontanément comme elles du sens commun des masses. Tels sont, en d'autres termes, et avec la différence du plus au moins, les caractères de toute religion.

Ce ne fut que plus tard, Messieurs, et avec les progrès de la civilisation, qu'à côté des religions s'élevèrent les systèmes philosophiques. Les systèmes philosophiques naquirent le jour où, tourmentés, comme les masses, des problèmes qui intéressent l'humanité, mais accoutumés à ne reconnaître à la vérité d'autre titre que sa propre évidence, quelques hommes essayèrent de résoudre ces problèmes avec leur raison seule, et en ne tenant compte

que des faits qu'il lui a été donné d'atteindre et de comprendre. Or, vous voyez du premier coup que des solutions ainsi obtenues ne pouvaient porter les mêmes caractères que les précédentes. L'auteur d'un système philosophique, ayant cherché ce système, ne saurait se faire illusion sur son origine : la recherche qu'il a faite, il a voulu la faire; les moyens qu'il a employés, il a voulu les employer; ce qu'il a trouvé est donc le produit incontestable de ses laborieuses méditations; il ne peut donc y croire que parce qu'il y voit la vérité; il ne peut donc vouloir qu'on y croie qu'à ce même titre. Et, comme les résultats qu'il a trouvés, il les a trouvés avec sa raison seule, leur forme doit être la forme rationnelle, c'est-à-dire l'expression simple et exacte de la vérité. D'où vous voyez, Messieurs, que, si les systèmes philosophiques sont inspirés par le même besoin et répondent aux mêmes problèmes que les religions, ils ne s'appuient pas sur la même autorité et ne se produisent point sous la même forme. Le titre d'une religion est son origine : sa forme est poétique; le titre d'un système est son évidence : sa forme est rationnelle. Tels sont les caractères opposés qui les distinguent.

Si maintenant vous voulez y réfléchir, Messieurs, vous comprendrez que pendant bien des siècles le commun des hommes est incapable d'accepter la vérité sous la forme philosophique, et que, si les religions ont leur berceau et leur empire dans le sein des masses, c'est qu'elles sont infiniment mieux appropriées à leurs besoins. Les raisons en sont si nombreuses, que je suis obligé de choisir, et de me borner aux principales. En premier lieu, telle est la nature effrayante et l'étendue prodigieuse des problèmes à résoudre, qu'il semble impossible aux masses que la raison humaine y réussisse,

et qu'elles trouvent infiniment plus naturel que Dieu, qui est bon, nous en ait révélé la solution. En second lieu, quelque hardi que puisse être un système, il ne l'est jamais autant qu'une religion, à cause du procédé même par lequel il est produit : en sorte que la philosophie la plus audacieuse, laissant encore inexpliqués une foule de mystères que la religion tranche, satisfait bien moins complétement la curiosité et les besoins de l'humanité. En troisième lieu, un système n'ayant d'autre titre à la croyance que sa vérité, et les masses n'étant point capables de la vérifier, il n'a sur elles ni autorité ni prise. En quatrième lieu enfin, le langage philosophipue est inintelligible aux masses, parce qu'il représente le vrai des choses, et que les masses n'en saisissent que l'apparence. Les figures, qui obscurcissent la vérité aux yeux du philosophe, sont précisément ce qui la rend perceptible au commun des hommes. Aussi, ne croyez pas que les symboles et les mythes qui enveloppaient les religions primitives fussent pour le peuple un obstacle à comprendre : loin de là, c'était sa langue et celle de l'époque. A mesure que l'intelligence des masses fait des progrès et acquiert de la finesse, cette langue se dépouille, pour ainsi dire; et devient plus spirituelle; et de là vient qu'en se succédant, les religions parlent aux masses un langage de moins en moins figuré, qui se rapproche de plus en plus du langage philosophique, et qu'aux innombrables mythes des temps primitifs elles substituent des symboles de plus en plus simples. Le progrès se remarque dans l'art, pour la même raison.

Je ne fais plus qu'indiquer, Messieurs, parce que le temps me presse, et que j'ai encore beaucoup de choses à vous dire.

J'ai cherché à vous faire comprendre et la nature et

l'étendue du problème de la destinée humaine : vous voyez qu'historiquement deux espèces de solutions ont été données à ce problème, les solutions religieuses et les solutions philosophiques; vous voyez la raison des formes différentes qu'elles ont affectées, et comment, quoique contenant également la vérité, les unes sont cependant plus particulièrement faites pour les esprits réfléchis, et les autres pour les masses, aussi longtemps du moins que celles-ci ne sont point parvenues à un haut degré de civilisation et de lumières.

Maintenant, Messieurs, de même que, dans les sciences, des idées plus complètes succèdent à des idées moins complètes, des systèmes plus clairs et plus achevés à des systèmes moins parfaits et plus confus ; de même, dans le travail de l'humanité tout entière sur le problème de la destinée humaine, l'humanité est allée de solutions plus obscures en solutions moins obscures, de solutions plus incomplètes en solutions plus complètes, par un progrès dont la rapidité n'a cessé de croître et dont le terme est indéfini. De là, une succession de solutions, ou de dogmes, qui ont, les uns après les autres, gouverné, ou l'humanité tout entière, ou une grande portion de l'humanité.

La raison qui fait qu'un certain dogme finit, ou, ce qui revient au même, qu'une certaine solution de la grande question de la destinée est abandonnée, c'est que, les lumières de la partie de l'humanité qui avait accepté cette solution s'étant accrues avec le temps et se trouvant supérieures à cette solution, par là même cette solution ne peut plus suffire. Alors, du sein de ces lumières supérieures, sortent, d'abord le doute, et plus tard la création d'une nouvelle solution. C'est ainsi que les solutions se sont succédé sous la double forme de religions et de

systèmes philosophiques, les unes pour les masses, les autres pour les esprits pensants.

Or, il n'y a point de repos pour l'humanité, du jour où elle ne possède plus une solution, qu'elle puisse regarder comme vraie, du problème de la destinée. Et en effet, comment voulez-vous que l'homme vive en paix, quand sa raison, chargée de la conduite de la vie, tombe dans l'incertitude sur la vie elle-même, et ne sait rien de ce qu'il faut qu'elle sache pour remplir sa mission? comment vivre en paix quand on ne sait ni d'où l'on vient, ni où l'on va, ni ce qu'on a à faire ici-bas; quand on ignore ce que signifient et l'homme et l'espèce, et la création; quand tout est énigme, mystère, sujet de doutes et d'alarmes? Vivre en paix dans cette ignorance est une chose contradictoire et impossible. Si quelques hommes, à force de distraction et d'insouciance, peuvent s'endormir dans une telle situation, c'est une exception qui n'atteint pas les masses. Dès que le doute les envahit, elles s'agitent; elles ne retrouvent la paix que quand il a disparu.

Il y a donc nécessairement, dans la vie de l'humanité, des époques de crise; et ces époques sont celles où ses lumières la forcent à se détacher d'un dogme reçu, pour en créer et en embrasser un autre. C'est dans l'intervalle qui sépare inévitablement ces deux solutions que l'humanité souffre et s'agite; elle souffre et s'agite alors parce que ses idées ne sont pas assises, et que, quand ses idées ne sont point assises sur les choses qu'il lui importe le plus de connaître avec certitude, il est impossible que l'humanité soit tranquille, il est impossible qu'elle ne souffre pas.

On appelle ces époques *révolutionnaires*, et ce sont les seules qui méritent véritablement ce nom : car il n'y a

de vraies révolutions que les révolutions d'idées ; tous les autres mouvements qui agitent les affaires humaines s'ensuivent, pour qui sait voir et comprendre. Une révolution est donc un pas que fait l'esprit humain dans la recherche de la vérité. Condamner les révolutions, c'est donc condamner la nature humaine, et, avec elle, Dieu, qui l'a créée perfectible; combattre les révolutions, c'est donc combattre la nature des choses et les lois de la Providence dont elle est l'expression. Une pareille tentative serait immorale et impie, si elle était comprise par ceux qui la font ; mais elle est toujours impuissante : on n'empêche pas ce qui est fatal, et la marche du monde moral ne l'est pas moins que celle du monde physique.

Or, sans rien attaquer et sans rien défendre, avec respect pour le passé et sympathie pour l'avenir, je dirai qu'en fait l'humanité se trouve aujourd'hui dans une partie de l'Europe, et spécialement en France, dans un de ces formidables intervalles que nous venons de signaler. Il y a déjà quelques siècles qu'une grande guerre a éclaté en Europe entre la raison humaine d'une part, et les imperfections d'une solution qui gouverne depuis dix-huit cents ans cette partie du monde, de l'autre. Cette guerre a commencé, comme il arrive toujours, par les esprits pensants, et peu à peu elle a été adoptée et continuée par une partie des masses. De là, d'abord dans les hautes classes, parce que les hautes classes avaient commencé les premières à douter, et plus tard dans les masses, une agitation intellectuelle qui n'est point encore de l'anarchie, mais qui y touche. C'est précisément là l'état où nous nous trouvons, où nous nous sentons aujourd'hui.

Il y a un moment, dans ce grand intervalle dont nous parlons, où les esprits sont si contents de renverser des

croyances qui leur paraissent fausses, que la joie de détruire leur tient lieu de foi et semble leur suffire. En effet, c'est croire quelque chose que de croire qu'une chose est fausse; on peut être uni dans cette idée-là comme dans toute autre; on peut l'embrasser avec ferveur et la soutenir avec enthousiasme. C'est cette foi négative qui rallie l'humanité dans la première moitié d'une révolution, qui lui dissimule l'abîme que cette révolution a creusé, et qui la sauve de l'anarchie. Mais cette foi négative ne peut durer; elle tombe le jour où finit la guerre avec le passé. Ce jour-là l'humanité, assise sur les débris qu'elle a accumulés, ressemble au maître d'une maison le lendemain de l'incendie : la veille, il avait un foyer domestique, un abri, un avenir, un plan de vie; aujourd'hui il a tout perdu, et il faut qu'il relève ce que la fatalité de la fortune a détruit. C'est alors, Messieurs, que le besoin de remplacer les solutions que le temps a renversées naît au fond des âmes : on sent que là est la paix, là le repos; le sentiment religieux et le sentiment philosophique se réveillent avec énergie; le scepticisme est pris en aversion et en mépris, et à l'époque critique succède l'époque fondatrice.

Chez nous, Messieurs, le mouvement de destruction a déjà cessé dans les classes éclairées, mais pas encore dans les masses. Le mouvement du XVIII^e^ siècle continue dans les masses et n'est pas près d'y être achevé. Il tient encore lieu de foi à ces populations incrédules qu'un irrésistible entraînement a détachées des croyances de leurs pères. Elles sont encore ferventes dans le scepticisme; elles sont encore unies dans la haine du passé; et cette croyance et cette passion communes forment encore un lien intellectuel qui les unit. Mais le jour où, le mouvement de destruction venant à cesser, ce dernier

lien aura été brisé, le jour où l'on se trouvera à vide entre deux croyances, l'une détruite et l'autre à faire, sans foi morale, sans foi religieuse, sans foi politique, sans idées arrêtées d'aucune espèce sur les questions qui font palpiter l'humanité, alors, les esprits s'élançant à la recherche de la vérité dans des directions différentes, et se dispersant avec le même fanatisme sur les milliers de routes qui s'offriront à eux, il faudra que le bon sens de l'époque soit bien puissant, s'il ne se manifeste pas dans les masses une agitation, une effervescence, une anarchie dangereuses.

Il est donc pressant, Messieurs, de pourvoir à ce besoin de croyances nouvelles qui se fait déjà sentir dans les classes éclairées, et qui ne tardera pas à pénétrer dans les masses et à y porter tous les éléments de trouble qui l'accompagnent. Comment y parvenir? Il est évident qu'il n'y a qu'un moyen : c'est de poser de nouveau l'éternel problème et de chercher la nouvelle solution qu'il attend. Quelle sera cette solution future? je l'ignore; la seule chose que je puisse affirmer, c'est que, loin de détruire la précédente, elle la contiendra. Quant à la question de savoir si cette solution sera religieuse ou philophique, peut-être n'est-il pas impossible de le prévoir.

On a tellement persuadé à la raison humaine qu'elle était capable de tout et qu'elle pouvait tout entreprendre; on lui a tellement répété qu'elle était la seule autorité légitime, et que cela seul était vrai qui venait d'elle; on a si complétement battu en ruine ce principe de croyance qu'on appelle *révélation, foi, autorité;* enfin toutes ces idées sont descendues si avant dans la société, et se sont si bien infiltrées partout et jusque dans les derniers rangs de la multitude, qu'il paraît difficile qu'en France, et dans l'époque actuelle, une nouvelle solution

puisse se produire et s'accréditer sous la forme religieuse. Rappelez-vous, Messieurs, qu'en vertu des définitions que nous avons données, ce qui distingue la solution religieuse c'est de tirer son autorité du ciel et de s'envelopper de formes plus ou moins symboliques. Eh bien! je vous le demande, croyez-vous que dans l'époque actuelle une solution puisse être proposée à l'acceptation des masses à ce titre qu'elle a été révélée? croyez-vous qu'elles sentissent du goût pour une doctrine qu'on leur envelopperait de figures? Quant à moi, Messieurs, j'incline fortement pour la négative; et c'est ce qui me fait penser qu'il est difficile qu'une religion nouvelle puisse désormais prendre pied au milieu de nous.

Je trouve donc dans la prétention de faire aujourd'hui une religion plus de réminiscence du passé que d'intelligence du présent et de l'avenir; je suis même convaincu, que, pour qui a bien compris le passé, il reste évident qu'une religion ne se fait pas de propos délibéré, ne se trame pas comme une conspiration, mais qu'elle est toujours une production spontanée des idées des masses, se faisant jour et s'incarnant, quand elles sont mûres, dans une imagination exaltée, dupe elle-même le plus souvent de la révélation qu'elle annonce. Je sais qu'on peut changer le sens des termes et imposer le nom de *religion* à une doctrine rationnellement démontrée et rationnellement exposée. Mais alors la chose échappe, et l'on n'a conquis que le mot. C'est, selon moi, tout ce qu'on peut faire aujourd'hui; je le dis parce que je le crois, et en reconnaissant d'ailleurs tout ce que suppose de lumières et de prévoyance l'illusion même de ceux qui espèrent et entreprennent davantage.

Il ne reste donc, selon moi, pour venir au secours de la société menacée, qu'une seule voie, qu'un seul moyen:

c'est d'agiter philosophiquement ces redoutables problèmes dont il lui faut nécessairement une solution ; c'est d'en chercher franchement, par les procédés rigoureux de la science, une solution rigoureuse aussi, qui puisse soutenir les regards sévères de cette raison aux mains de laquelle la civilisation a fait passer le sceptre de l'autorité. Au fond, c'est là tout ce qu'ont fait et tout ce qu'ont pu faire ceux-là mêmes qui, dans une intention bienveillante pour les masses, enveloppent d'un voile religieux les essais de solutions qu'ils proposent; car si des esprits éclairés peuvent croire à l'utilité d'une pareille enveloppe, il ne dépend pas d'eux d'y voir autre chose qu'une figure.

Maintenant, Messieurs, vous connaissez les motifs qui, dans un moment et dans un pays comme celui-ci, m'ont engagé à poser dans toute son étendue le problème de la destinée humaine, et à l'aborder avec l'arme mâle et sainte de la science. Je ne vous promets de ce problème, ni des solutions complètes, ni des solutions incontestables. Je ne suis qu'un ouvrier à la tâche immense que j'ai tracée. Après quinze années d'inquiètes méditations sur l'énigme de la destinée humaine, je suis arrivé à des convictions sur beaucoup de points, à des doutes raisonnés sur les autres : ces convictions et ces doutes, je vous les dirai; leurs motifs, je vous les exposerai : heureux si ces solutions ébauchées peuvent servir un jour à construire l'édifice, et, en attendant, porter dans vos âmes un peu du calme qu'elles ont répandu dans la mienne!

Encore un mot avant de finir. Ceux-là se tromperaient beaucoup qui croiraient voir dans l'idée de ce cours des symptômes de mépris ou de haine pour le passé. Non, Messieurs, rien de semblable n'est dans mon cœur. Du

point de vue, oserai-je dire élevé, où les lumières de mon siècle bien plus que mes faibles forces m'ont conduit, il n'est plus en moi (et je ne sais si je dois m'en féliciter) de sentir ni enthousiasme ni haine pour les opinions et les partis qui se disputent la scène du monde. Les événements sont si absolument déterminés par les idées, et les idées se succèdent et s'enchaînent d'une manière si fatale, que la seule chose dont le philosophe puisse être tenté, c'est de se croiser les bras et de regarder s'accomplir des révolutions auxquelles les hommes peuvent si peu. C'est par une loi nécessaire qu'une doctrine se produit; c'est par une loi nécessaire qu'elle règne; c'est par une loi nécessaire qu'elle passe, quand sa mission est terminée. Celle du christianisme me semble avoir été d'achever l'éducation de l'humanité, et de la rendre capable de connaître la vérité sans figures et de l'accepter sans aucun titre que sa propre évidence. Dès que cette œuvre est terminée dans un esprit, il est nécessaire que le christianisme s'en retire; mais, en se retirant, il emporte avec lui le germe de toute foi, et ce n'est jamais une religion nouvelle, c'est toujours la philosophie, qui lui succède. Cette mission sublime du christianisme, elle est loin, bien loin d'être accomplie sur la terre. Elle ne l'est pas même entièrement dans ce pays, que sa civilisation place à la tête de l'humanité; elle est plus loin encore de l'être dans les autres parties de l'Europe; et elle est à peine commencée dans le reste du monde. Ceux-là sont bien aveugles qui s'imaginent que le christianisme est fini, quand il lui reste tant de choses à faire. Le christianisme verra mourir bien des doctrines qui ont la prétention de lui succéder. Tout ce qui a été prédit de lui s'accomplira. La conquête du monde lui est réservée, et il sera la dernière des religions.

IV

MÉTHODE POUR RÉSOUDRE LE PROBLÈME PRÉCÉDENT.

Nous avons posé le problème autour duquel vont se concentrer tous nos efforts; nous l'avons non-seulement posé, mais décomposé, en signalant les questions particulières qu'il implique ou qu'il soulève; nous avons fait sentir la gravité de ces questions et les rapports de dépendance qui les unissent; enfin nous avons montré que, dans la situation actuelle de la France et de l'Europe, il était plus important que jamais d'agiter dans toute son étendue le problème de la destinée humaine et d'essayer d'en découvrir une solution qui pût supporter le double examen, la double critique, de la raison éclairée et du simple bon sens.

L'une de ces critiques, Messieurs, n'est pas moins redoutable que l'autre : car, si les esprits éclairés sont capables de pénétrer plus avant dans la recherche de la vérité, ils sont beaucoup moins capables que le simple bon sens d'apprécier la justesse et la vérité totale d'une doctrine. Si vous présentez au bon sens la solution d'une de ces questions qui intéressent tout le monde et auxquelles tout le monde a rêvé, et que cette solution soit incomplète, exclusive, systématique, qu'elle n'ait pas, en

un mot, l'étendue nécessaire pour répondre à tous les cas, tenez-vous pour assurés que cette imperfection n'échappera pas au bon sens et qu'il répugnera à la solution proposée. S'il était obligé de dire pourquoi elle lui déplaît et par où elle pèche, il serait sans doute fort embarrassé : c'est moins son intelligence que sa nature qui réclame. Mais, pour être obscure, ce tact intérieur n'en est pas moins sûr et pas moins impérieux. Il est plus facile de persuader une erreur à un philosophe qu'à un homme ordinaire, parce qu'il est plus facile de séduire par la logique un homme qui a l'habitude de s'en servir, que celui dont aucune subtilité n'a jamais troublé le jugement. Aussi, y avait-il du vrai dans cette théorie de Leibnitz, qui comparait l'intelligence humaine à un miroir où vient se peindre obscurément l'image de toutes choses, et qui prétendait que tous les efforts de la réflexion n'aboutissent qu'à éclaircir quelques parties de cette image primitivement confuse. Si ce n'est là qu'une figure, elle n'en donne pas moins une idée vraie de ce qui se passe dans l'intelligence humaine. Sans qu'elle le veuille, notre intelligence reçoit de toutes les choses une impression confuse et d'autant plus vraie qu'elle est plus naïve et que nous l'avons moins cherchée. Le vulgaire en reste à cette impression primitive ; elle constitue en lui le sens commun. Quand nous voulons, nous autres philosophes, nettement comprendre ce que tout le monde aperçoit confusément, c'est à ces données communes que nous appliquons notre attention ; mais, tout occupés du point particulier que nous considérons, nous donnons bientôt à ce point une importance qu'il n'a pas ; nous finissons par oublier ou du moins par négliger un certain nombre d'autres points restés dans l'ombre, et tombons ainsi dans des opinions exclusives et systématiques ; tandis

que le sens commun, qui continue de voir tout obscurément mais tout également, évite cet écueil, conserve le sentiment de l'ensemble, et ne souffre pas qu'on le sacrifie à des vues étroites et partielles. C'est pourquoi, dans les recherches qui portent sur des choses dont tout le monde s'inquiète, dont tout le monde a conscience, on doit avoir les plus grands égards pour l'opinion commune. Il est bon, il est sage, à mesure qu'on croit avoir fait une découverte, de la soumettre à l'épreuve du bon sens universel, pour voir si elle ne contient rien qui lui répugne, si elle n'omet rien qu'il exige. Cette méthode est spécialement applicable à la philosophie, qui s'occupe précisément des questions qui intéressent le plus l'humanité. Nous tâcherons, Messieurs, de ne pas l'oublier; nous n'accepterons pas nos solutions par cela seul qu'elles nous paraîtront à l'abri de notre propre critique; nous les ferons passer à l'épreuve du sentiment universel, dont la critique négative est la véritable pierre de touche de la bonté d'un système.

De même que j'ai consacré ma première leçon à poser le problème, et à en faire sentir l'importance et l'étendue, de même je vais consacrer celle-ci à chercher quels moyens nous avons et quelle méthode nous devons suivre pour le résoudre. Cette leçon sera donc aride, Messieurs, je vous en demande pardon à l'avance; mais vous venez ici pour vous instruire, et vous savez que les fleurs sont rares sur les sentiers qui mènent à la science.

En contemplant l'étendue de la question, la grandeur et la diversité des problèmes qu'elle embrasse, et surtout leur obscurité, on est tenté d'abord de désespérer d'en trouver la solution, et l'on conçoit que la raison humaine, dans la conscience de sa faiblesse, ait pensé que

Dieu seul pouvait répandre le jour au sein de cette nuit profonde. J'en conviens, Messieurs, il serait doux, et surtout commode, pour la raison humaine, que celui qui a tout créé, et le monde et nous, et qui sait le secret de son œuvre, eût daigné nous dire le mot de cette grande énigme. Devant l'autorité d'une pareille révélation tous nos doutes s'évanouiraient, et, si elle existait, nous n'aurions plus rien à chercher. Mais l'existence même de ces doutes prouve assez que Dieu n'a point eu pour nous cette condescendance : car une solution révélée serait une solution parfaite, et une solution parfaite aurait mis fin à toute inquiétude et à toute recherche. Il y a donc apparence, Messieurs, que Dieu a laissé à la raison humaine le soin laborieux de découvrir elle-même cette solution. Et pourquoi en serait-il autrement? Voyez la puissance, voyez le bonheur, et tous les autres buts proposés à l'ambition de l'homme : une loi fatale en a mis la conquête au prix de son travail; il ne gagne rien qu'à la sueur de son front. La science n'échappe point à cette règle générale : sur les questions les plus indifférentes, comme sur les problèmes qui nous intéressent le plus, la vérité est une conquête, et ce n'est qu'à force de recherches que nous arrivons à la découvrir; encore n'est-ce point la vérité complète que nous découvrons, mais une vérité imparfaite, qui s'accroît de siècle en siècle sans s'achever jamais, qui irrite éternellement, sans pouvoir l'apaiser, l'activité de l'intelligence. Résignons-nous, Messieurs, et acceptons sans murmure le sort de l'humanité; faisons ce qu'ont fait avant nous tous les hommes qui ont cherché la vérité. Nous avons une intelligence pour la connaître et une raison pour combiner les meilleurs moyens de la trouver, servons-nous de ces moyens avec patience et bon sens, et, si la vérité tout entière doit

nous échapper, essayons du moins d'arriver à la vérité la plus complète possible.

La raison humaine dans ses investigations peut arriver à deux résultats différents. Tantôt elle réussit à découvrir la vérité qu'elle poursuivait; tantôt ses efforts échouent, elle demeure impuissante. Le véritable esprit scientifique sait mettre à profit même ce dernier résultat. A défaut de la vérité qui lui échappe, il s'empare de la difficulté qui la lui a dérobée; séparant avec soin, dans la question, ce qui est connu de ce qui ne l'est pas, il constate avec précision la nature de cette difficulté; il en détermine avec détail les circonstances, et l'étendue et les causes; il explore en un mot l'écueil qu'il n'a pu franchir; et, s'il ne laisse pas le problème résolu, il rend du moins à la science le service de le lui laisser nettement posé.

Souvent ces recherches purement négatives conduisent à un résultat plus important encore. Il peut arriver qu'en approfondissant la nature de la difficulté qu'elle n'a pu surmonter, la science découvre que cette difficulté est insurmontable en elle-même. Alors ce n'est plus la limite de la puissance de l'individu qui est rencontrée et marquée, c'est celle de la puissance même de notre raison. Or, ce résultat n'est pas moins grand que la découverte même de la vérité. Il y a deux manières, pour l'homme qui pense, d'avoir l'âme tranquille et l'esprit calme : la première est de posséder la vérité ou de croire la posséder sur les questions qui intéressent l'humanité; la seconde est de connaître clairement que cette vérité lui est inaccessible, et de savoir pourquoi. Nous ne voyons pas l'humanité se révolter contre les barrières qui limitent de toutes parts sa puissance. Devant les orages du ciel, les tempêtes de l'Océan, les convulsions de la na-

ture, l'étroite prison de ce monde, les maladies, la mort, elle reconnaît son infirmité et se résigne ; et pourquoi? Parce que cette infirmité est démontrée et que la révolte serait inutile. Quoiqu'infiniment moins restreinte que son pouvoir, l'intelligence de l'homme a aussi ses bornes, bornes fatales qu'elle essayerait en vain de franchir. Les faits que nous pouvons observer étant limités, les inductions que nous pouvons tirer de ces faits le sont également ; la science a donc son horizon, au delà duquel elle ne saurait voir : il lui appartient de le déterminer peu à peu, à mesure qu'elle le rencontre. C'est là, Messieurs, sur l'extrême frontière de son domaine, qu'elle doit se séparer de la poésie, à qui seule il convient d'aller plus avant ; elle le doit, sous peine de s'abdiquer ; elle le doit à l'humanité, à qui elle a mission de faire connaître la vérité, et qui n'a que trop souffert pour l'avoir espérée et cherchée là où elle lui était, là où elle lui sera à jamais, inaccessible. La méthode à suivre pour résoudre les questions que nous avons posées est indiquée par le bon sens. Nous l'avons déjà montré : ces questions ne sont point étrangères les unes aux autres ; une certaine dépendance les unit. Si cette dépendance existe, il s'ensuit que la solution de l'une peut n'être pas inutile à celle de l'autre, et que, par conséquent, il n'est pas indifférent, pour les résoudre, de les aborder dans tel ou tel ordre. Or, il y a un moyen bien simple de découvrir ces dépendances : c'est de prendre l'une après l'autre chacune des questions dont il s'agit, et, après nous être fait une idée précise de la difficulté qu'elle pose, de chercher ce qu'il faudrait savoir pour que cette difficulté fût résolue. Il est clair qu'en procédant ainsi, nous mettrons en évidence tous les rapports de dépendance qui peuvent exister entre ces ques-

tions, ou, en d'autres termes, toutes les manières dont chacune de ces questions peut présupposer la solution de toutes les autres. Nous allons donc suivre cette méthode, qui est à la fois très-simple et très-sûre. Cette revue sera rapide, parce que tout y est clair, et que, dans la leçon précédente, j'ai déjà signalé la plupart des dépendances dont il s'agit.

Parmi les problèmes que nous avons à examiner, considérons d'abord celui qui fait l'objet de cette science qu'on appelle *Droit naturel*. Que se propose cette science ? Vous le savez, Messieurs, de déterminer quels sont les droits et les devoirs respectifs des individus vivant en société. Or, pour résoudre cette question, que faudrait-il savoir ? Essayons de le déterminer. Qu'est-ce que tout homme a le droit de faire ? Évidemment il a le droit de faire tout ce qui est indispensable à l'accomplissement de la fin pour laquelle nous sommes ici-bas ; là évidemment est la source du droit ; c'est parce que nous avons une certaine destinée à accomplir, une certaine fin à atteindre en ce monde, que nous avons le droit de faire certaines choses. La fin de l'homme ici-bas doit donc être préalablement déterminée : autrement, il est impossible de dire ce qu'il a le droit de faire, et ce que nul autre n'a le droit de l'empêcher de faire. Nos devoirs remontent à la même source : le droit chez les autres constitue le devoir en nous, et réciproquement ; en d'autres termes, nous devons respecter en eux tout ce qu'ils ont le droit de faire, c'est-à-dire tous les actes qui sont indispensables à l'accomplissement de leur destinée, et, à leur tour, ils doivent respecter en nous tout ce qui est nécessaire à l'accomplissement de la nôtre ; et, comme leur fin est la nôtre sont identiques, il s'ensuit qu'il y a une parfaite identité entre nos droits et les leurs, entre leurs

devoirs et les nôtres: ce qui constitue l'égalité morale et civile de tous les hommes.

On ne peut donc déterminer ni les droits ni les devoirs des hommes réunis en société, à moins de connaître la fin de l'homme ici-bas. Il y a donc une évidente dépendance entre le problème du droit naturel et le problème de la destinée de l'homme en cette vie: pour résoudre le premier, il faut nécessairement avoir résolu le second; et l'ordre dans lequel ces deux problèmes doivent être abordés résulte immédiatement de cette dépendance.

Arrêtons maintenant notre attention sur un autre problème non moins important, celui que la science du *Droit politique* a pour objet de résoudre. Il suffit que les droits et les devoirs de chacun soient déterminés pour que les bases de la société soient posées: car chacun sait alors ce qu'il peut faire dans l'association et ce qu'il est tenu d'y respecter. Mais ces règles, qui forcera les individus à les suivre? L'expérience démontre que, parmi les membres d'une association, il en est toujours un grand nombre qui essayent d'étendre leurs droits au détriment de ceux des autres. De là, dans toute société, la nécessité d'une puissance supérieure, instituée par elle avec la mission de faire respecter par chacun les droits de chacun. Mais cette mission, purement négative, n'est pas la seule que le pouvoir politique ait à remplir. Si la société n'avait d'autre effet que de mettre en contact et par conséquent en guerre les droits de ses membres, elle serait un mal plutôt qu'un bien, et l'humanité aurait à se plaindre de porter en elle les penchants et les affections qui la forment. Mais il n'en est point ainsi. L'effet principal, l'effet positif de l'association, est d'augmenter le pouvoir de chacun de ses membres du pouvoir de tous

les autres, et, par conséquent, de rendre chaque individu infiniment plus capable qu'il ne l'est à l'état d'isolement d'aller à sa fin. Mais cet effet est plus ou moins produit selon que l'association est plus ou moins parfaite, c'est-à-dire, selon que l'organisation politique de la société est meilleure. L'institution politique a donc une double fin: l'une négative, qui est de faire respecter par chacun les droits de chacun; l'autre positive, qui est de conduire la société à sa destination, c'est-à-dire de faire concourir le plus possible les forces de tous au bien, ou, ce qui revient au même, à l'accomplissement de la destinée de chacun. Quel est le meilleur gouvernement possible, ou quelle est l'institution politique la plus propre à opérer ce double résultat: tel est le problème que la science du droit politique a pour objet de résoudre. Or, les notions que la solution de ce problème présuppose ne sont pas difficiles à déterminer. Il est évident qu'il faut connaître quels sont les droits de l'homme en société pour déterminer quelle est l'institution politique la plus propre à garantir à chacun l'exercice de ces droits. Donc, sous ce rapport, le problème politique présuppose la solution du problème du droit naturel, qui présuppose elle-même la solution du problème de la destinée de l'homme. Il est évident, en second lieu, qu'il faut connaître la fin de l'individu pour connaître celle de la société, et celle de la société pour déterminer quelle est l'organisation politique la plus propre à conduire la société à cette fin. Si vous ignorez la destination de l'homme ici-bas, celle de la société, qui est d'aplanir à chaque homme l'accomplissement de la sienne, vous échappe; et, si la fin de la société vous échappe, sur quelles données vous appuierez-vous pour rechercher la meilleure organisation possible de la société? Donc, sous ce second rapport comme sous le pre-

mier, le problème politique présuppose la solution des deux problèmes de la destinée de l'homme et du droit naturel: d'où il suit qu'on ne peut, qu'on ne doit aborder le problème politique qu'après avoir résolu les deux autres; d'où il suit qu'il ne doit prendre place dans la science qu'à leur suite.

Maintenant, Messieurs, de même qu'il existe des rapports entre les individus, il en existe entre les sociétés; et, de même que la science du droit naturel a pour objet de régler les premiers, celle du *Droit des gens* a pour but de régler les seconds. Quels sont les droits qui appartiennent à chaque société, et que toutes les autres doivent respecter? tel est, en d'autres termes, le problème du droit des gens. Or, il est évident que ce qui fait qu'une société a des droits, c'est qu'elle a une fin. Si l'individu n'avait pas une destinée à accomplir, il n'aurait aucun droit: car tous ses droits se résument en dernière analyse dans le droit d'accomplir cette destinée que sa nature lui impose. Il en est de même de ces individualités collectives qu'on appelle sociétés: c'est parce qu'elles ont une destination qu'elles ont des droits; et, chez elles comme chez les individus, ces droits ne sont et ne peuvent être que les conséquences diverses du droit fondamental d'accomplir cette destination. Il suit de là qu'une société a le droit de faire tout ce qui est utile au plus grand accomplissement possible de sa fin; et, comme cette fin est la même pour toutes, pour les plus petites comme pour le plus grandes, le droit qui appartient à l'une appartient à toutes, et impose à toutes à l'égard de chacune le même respect et, par conséquent, les mêmes devoirs. Ici, comme dans la morale sociale, le devoir est corrélatif au droit: l'étendue de l'un détermine celle de l'autre, et tous les deux sont engendrés et mesurés par

la destination de l'être auquel ils se rapportent. La fin de la société, voilà donc ce qu'il faut connaître pour déterminer les droits et les devoirs des sociétés. Le problème du droit des gens présuppose donc la solution du problème politique; il lui est subordonné comme la conséquence l'est au principe.

Vous voyez se réaliser, Messieurs, ce que nous avions prévu: en recherchant les données nécessaires à la solution de chaque problème, les dépendances qui existent entre eux se révèlent, et, à mesure que ces dépendances se manifestent, nous voyons une hiérarchie se dévoiler et s'établir entre les questions. Le droit des gens présuppose le droit politique; le droit politique présuppose le droit naturel; et ces trois sciences elles-mêmes présupposent la solution du problème de la destinée de l'homme. Cette hiérarchie des questions est l'ordre vrai dans lequel elles doivent être abordées. On voit que jusqu'ici toutes viennent se rattacher au problème de la destinée de l'homme, comme à leur racine commune. Les droits et les devoirs des individus, la fin de la société, la meilleure organisation du pouvoir politique, les règles qui doivent présider aux relations des peuples, tout cela implique, tout cela présuppose la connaissance de la destinée de l'homme ici-bas; là est la lumière qui doit éclairer et résoudre tous ces problèmes.

Mais ce grand problème de la destinée de l'homme n'est point simple lui-même: il se subdivise et s'est subdivisé dans tous les temps en plusieurs autres. Ces subdivisions ont leur principe dans deux événements qui commencent et terminent la vie actuelle, l'événement de la naissance et celui de la mort. L'homme, comme tous les êtres créés, ayant une nature déterminée, a certainement aussi une fin qui lui est propre. Si toute

l'existence de l'homme était enfermée dans les limites de cette vie, il est évident que toute la destination de l'homme s'accomplirait ici-bas. Mais l'existence de l'homme commence-t-elle réellement au moment de la naissance, finit-elle réellement au moment de la mort? Ce sont deux questions sur lesquelles il ne serait pas sage de prononcer légèrement. Ainsi que nous l'avons dit, il est au moins douteux que la naissance soit un véritable commencement, que la mort soit une véritable fin. Or, si la vie de l'homme avait commencé avant l'heure de la naissance, et devait se prolonger après celle de la mort, sa vie actuelle ne serait qu'un fragment de sa vie totale, et sa destinée ici-bas qu'un chapitre de sa destinée complète; en d'autres termes, sa destinée, comme son existence, n'aurait en ce monde ni son vrai commencement ni sa véritable fin; et le rôle que l'homme remplit sur la terre ne serait que le milieu d'un drame, dont l'exposition aurait eu lieu dans la vie antérieure, et dont le dénoûment ne devrait s'opérer que dans la vie future. Supposez la prémisse démontrée, la conséquence est incontestable. Mais la prémisse ne le serait pas moins, si c'était la conséquence qui fût prouvée. Admettons en effet qu'en examinant la destination que l'homme accomplit ici-bas, on reconnût qu'elle ne se suffit pas à elle-même, qu'elle n'est qu'un drame mutilé, qui manque ou d'exposition, ou de dénoûment, ou de l'un et l'autre à la fois: ne s'en suivrait-il pas rigoureusement ou que l'homme a préexisté à la vie actuelle, ou qu'il lui survivra, ou l'un et l'autre tout ensemble? Sans aucun doute, Messieurs. Voilà donc deux voies ouvertes pour franchir les limites de la vie présente. L'humanité les a suivies l'une et l'autre, et ses croyances semblent attester qu'elle ne l'a point fait inutilement. Mais, sans nous autoriser

de ces croyances, il suffit que le doute existe, il suffit que sur ce doute la vie et la mort, la nature de l'homme et sa destinée actuelle puissent être interrogées et puissent répondre, pour que la science n'ait pas le droit de supprimer sans examen des questions que tout le monde se pose, et de déclarer *a priori* que toute la vie et, par conséquent, toute la destinée de l'homme sont renfermées entre le berceau et la tombe.

La destinée de l'homme comme son existence, et son existence comme sa destinée, se partagent donc en trois parts distinctes: l'une certaine, qui a pour limites la naissance et la mort, et les deux autres possibles, par delà ces deux limites. La question de la destinée de l'homme ici-bas n'embrasse donc pas tout le problème de la destinée de l'homme; par delà cette première question, deux autres s'élèvent: l'homme a-t-il existé avant son apparition en ce monde, et, s'il a existé, quelle a été sa destinée dans cette vie antérieure? L'homme survivra-t-il à la mort, et, s'il doit y survivre, quelle sera sa destinée dans cette vie postérieure?

Ces deux dernières questions, Messieurs, sont l'objet de la *science religieuse;* la première est celui de la *science morale* proprement dite; et de la solution de ces trois questions résulte celle du problème général de la destinée de l'homme, au sein duquel nous les avons trouvées.

Tels sont, Messieurs, les éléments du problème de la destinée de l'homme. Or, des trois questions dans lesquelles il vient se résoudre, il y en a deux qui présupposent évidemment la solution de la troisième. Pour savoir si l'homme a existé avant cette vie et s'il existera après, je l'ai dit, Messieurs, il n'y a que deux faits à interroger, en premier lieu sa nature, et en second lieu

sa destinée ici-bas. Admettons que sa nature fidèlement analysée suffise pour résoudre la question, et la résolve affirmativement : il restera à déterminer la destinée de l'homme dans ces deux vies, l'une antérieure et l'autre postérieure à la vie présente. Or, pour pénétrer dans le mystère de ces deux portions de notre destinée qui nous échappent, il n'y a évidemment qu'un moyen, c'est d'interroger la portion que nous pouvons connaître, c'est-à-dire la destinée que l'homme accomplit ici-bas. Si l'homme a préexisté à la vie actuelle et doit lui survivre, la destinée que l'homme accomplit ici-bas doit manquer de véritable commencement et de véritable fin. Le commencement qu'on trouvera qu'elle présuppose, le dénoûment qu'on trouvera qu'elle exige, seront précisément la destinée antérieure et la destinée postérieure cherchées. Ainsi, en supposant même que la nature de l'homme suffise pour démontrer une vie antérieure et postérieure, le problème de la destinée de l'homme dans ces deux vies présupposerait toujours la connaissance de sa destinée dans celle-ci. A plus forte raison donc la supposerait-il, si la nature de l'homme ne pouvait à elle seule éclairer la question de la vie antérieure et postérieure, et s'il fallait avoir recours à la destinée de l'homme ici-bas pour la résoudre. Donc, de toutes manières, le problème religieux, et les deux questions qu'il embrasse, présupposent la solution du problème moral, ou la connaissance de la destinée de l'homme ici-bas. Le problème religieux ne doit donc être abordé qu'à la suite du problème moral dans l'ordre légitime de nos recherches.

Et maintenant, Messieurs, si la destinée que l'homme accomplit sur la terre peut n'être pas toute sa destinée, si cette destinée peut avoir, hors des limites de cette vie,

un commencement et une suite qui l'expliquent, il s'ensuit qu'on ne peut avoir une véritable intelligence, non-seulement de la destinée tout entière de l'homme, mais même de sa destinée actuelle, tant qu'on renferme ses recherches dans les limites du problème moral et qu'on ne les a pas étendues au problème religieux. Par conséquent, toutes les questions qui présupposent la solution du problème moral présupposent aussi celle du problème religieux. C'est à ce titre, Messieurs, que je subordonne au problème religieux le droit naturel, le droit politique et le droit des gens. Assurément, ces trois sciences n'ont directement rien à faire de la destinée de l'homme hors de cette vie ; la destinée de l'homme ici-bas est la seule donnée qu'elles exigent. Mais, cette donnée, peut-on dire qu'on la possède ; cette destinée de l'homme ici-bas, est-il possible d'en avoir l'intelligence complète, quand on ne sait qu'elle, quand on l'isole de ses antécédents et de ses suites, quand on ne la voit pas à sa place, entre la destinée passée et la destinée future, poursuivant l'une et préparant l'autre? Non, Messieurs. Il n'y a point de morale intelligente sans religion; et d'une morale qui n'est pas intelligente on ne saurait tirer un droit naturel, un droit politique, un droit des gens qui le soient. Aussi, toutes les grandes doctrines qu'ont enfantées ces trois problèmes portent la marque des opinions religieuses sous le règne desquelles elles sont nées, et il n'est pas une grande doctrine religieuse qui n'ait modifié les opinions de l'humanité sur ces problèmes. L'examen de la question religieuse précède donc dans nos recherches celui de ces questions : telle est la place que la raison lui assigne dans la hiérarchie des problèmes que nous avons posés.

J'ai dit, Messieurs, que la question de la destinée de

l'homme conduisait à celle de la destinée de l'espèce. L'histoire des religions témoigne de l'alliance intime de ces deux questions. Nous les voyons toutes associer la solution des deux problèmes, comme si l'un ne pouvait marcher sans l'autre dans la pensée de l'humanité. A côté de cette grande expérience, la nôtre nous apprend que nous ne saurions méditer longtemps sur nous-mêmes, sans songer aussi à cette espèce dont nous faisons partie, sans nous demander d'où elle vient et où elle va, où l'ont prise et où la mènent les révolutions qui modifient perpétuellement sa condition, enfin quel est le sens et l'intrigue du long drame qu'elle joue sur cette terre. J'ai fait voir que cette singulière inquiétude se réveillait même dans les intelligences les moins cultivées, et qu'ainsi la question de la destinée de l'espèce n'est pas moins humaine que celle de la destinée de l'individu, à la suite de laquelle elle se produit constamment. Nous ne briserons point, Messieurs, une association si naturelle, et nos recherches iront aussi loin que les préoccupations de l'humanité. La question de la destinée de l'espèce nous occupera donc à son tour; nous devons donc lui assigner sa place dans l'ordre scientifique des problèmes.

Assurément, Messieurs, l'histoire de l'humanité est le principal élément dans la solution de ce problème. On peut même à la rigueur essayer de le résoudre avec ce seul élément, et c'est même ainsi qu'on a constamment procédé dans ces derniers temps. Prendre les plus anciens peuples dont l'histoire fasse mention, constater quelle fut leur condition et quel esprit les anima, voir ce que devint cet esprit, quelles modifications subit cette condition dans les peuples qui recueillirent leur héritage, continuer le même travail, de peuple en peuple

jusqu'au temps présent, et, comme les origines nous échappent, étudier, pour combler cette lacune, les populations sauvages, interroger les traditions obscures et les rares monuments de l'époque primitive, puis, de tous les éléments donnés par ce vaste travail, essayer de tirer par induction la marche qu'a suivie l'humanité, et de cette marche même la loi qui la gouverne, voilà ce qu'on peut entreprendre avec l'érudition seule, et ce qu'on a essayé. Mais, Messieurs, bien qu'il n'y ait pas un seul de ces éléments historiques qui ne soit utile, indispensable peut-être à la solution du problème, je ne pense pas qu'à eux seuls ils puissent la donner. Avec quoi comprenons-nous les actions de nos semblables? avec la connaissance que nous avons de nous-mêmes : les mobiles qui agissent en nous nous révèlent ceux qui agissent en eux; le secret de notre conduite nous explique l'énigme de la leur; et mieux nous nous connaissons, plus cette révélation est complète; et sans cette connaissance leurs actes seraient pour nous un spectacle inintelligible. L'intelligence de l'histoire est soumise à la même loi. L'homme, étant l'élément de l'humanité, contient tous les mobiles qui peuvent la mouvoir. La fin de l'homme étant le résumé de tous ces mobiles, l'homme impose sa fin à l'humanité tout entière, comme il l'impose à chacune des sociétés qui la composent. En d'autres termes, la vie d'une société n'est que l'effort des individus qui la composent vers leur fin, et la vie de l'humanité que la succession de ces efforts. Donc, pour comprendre la nature et le résultat de chacun de ces efforts, il faut connaître la fin de l'homme et celle de la société, qui en sont le but. Car si vous ignorez ce but total, auquel les sociétés aspirent sans cesse sans l'atteindre jamais tout entier, vous ne pourrez ni démêler

le sens et la portée de leurs tentatives, ni apprécier la valeur plus ou moins grande des résultats obtenus. Vous lirez donc l'histoire de chaque peuple, sans y découvrir l'œuvre de ce peuple dans le grand travail de l'humanité. Et si la nature et la valeur de chacun des éléments de ce grand travail vous échappent, comment pourrez-vous saisir la loi selon laquelle ce travail s'est opéré jusqu'à présent? Et si la loi selon laquelle il s'est opéré dans le passé vous échappe, comment en induirez-vous celle selon laquelle il se poursuivra dans l'avenir? Et comment enfin vous élèverez-vous à la loi générale et totale de ce développement, à la loi de l'humanité que vous cherchez, qui est la solution même du problème que vous agitez, du problème de la destinée de l'espèce? Une chose est donc plus évidente que la lumière du jour : c'est que les faits de l'histoire, tels que la simple érudition les donne, ne suffisent pas pour résoudre le problème de la destinée de l'humanité; c'est que, tant qu'on n'a pas médité profondément sur la fin de l'homme et de la société, ces faits demeurent de véritables hiéroglyphes dont on n'a pas la clef; c'est qu'enfin le problème que la *philosophie de l'histoire* a pour objet de résoudre présuppose la solution de tous les problèmes qui précèdent, et ne doit venir qu'à leur suite dans l'ordre légitime de nos recherches.

Actuellement, Messieurs, je ne vois plus qu'une question qui soit intimement liée au grand problème qui nous occupe, c'est la question *théologique*, qui est comme le couronnement de l'édifice dont nous dessinons les contours. La même loi de la raison, qui, en s'appliquant tour à tour à l'individu, à la société ou à l'espèce, fait concevoir à l'homme que les individus, les sociétés et l'espèce sont ici-bas pour une fin, en s'appliquant à l'uni-

vers au sein duquel l'humanité n'est qu'un phénomène, lui fait concevoir aussi que cet univers en a une, et, comme la partie ne saurait être contradictoire au tout, que la fin de l'humanité doit concourir à cette fin totale, n'en être qu'un élément, et par conséquent avoir en elle sa raison et son explication dernière. Ainsi, par un mouvement irrésistible, la pensée s'élève de l'ordre individuel à l'ordre social, de l'ordre social à l'ordre humain, et de l'ordre humain à l'ordre universel. Là seulement elle peut s'arrêter, parce que là seulement elle rencontre le dernier mot de l'énigme qui la tourmente, la dernière raison des phénomènes dont elle cherche le sens. Mais je me trompe, Messieurs, elle va plus loin encore, et elle doit le faire. L'ordre universel lui-même n'est qu'une loi, loi suprême, il est vrai, qui résume toutes les autres, et qui contient la raison dernière de tous les phénomènes, mais qui, dans l'ordr ontologique, n'est encore qu'un fait, et présuppose un être intelligent qui l'ait conçue et par conséquent réalisée. En d'autres termes, l'ordre universel suppose l'ouvrier universel, dont il est tout à la fois la pensée et l'œuvre. L'intelligence humaine va donc jusqu'à Dieu, et là enfin elle se repose, parce que là enfin elle trouve la source de ce fleuve immense que l'inflexible logique des principes qui la gouvernent l'oblige de remonter. Dieu trouvé, l'aspect de l'univers change : l'ordre devient la providence, et les mille rameaux de la loi universelle deviennent les mille résolutions de la volonté et de la sagesse divine. L'âme humaine échappe avec joie à l'empire de l'inflexible fatalité, et se range avec bonheur sous celui de la sagesse et de la bonté de Dieu. Les rapports paternels du créateur à la créature succèdent aux rapports sévères de la loi et du sujet; et la question

suprême et dernière, qui était de savoir quel rôle joue la destinée de l'espèce humaine dans la destinée totale de l'univers, revêtant des formes plus consolantes, devient celle de savoir quels sont les desseins de Dieu, c'est-à-dire d'un être souverainement sage et bon, sur l'homme, c'est-à-dire sur un être, faible par son pouvoir, mais semblable à lui, et supérieur à tout le reste par le don de l'intelligence. Or, sous cette dernière forme comme sous la première, le problème théologique présuppose tous ceux que nous avons envisagés jusqu'à présent, et d'autres encore qu'il attire ainsi dans le vaste problème de la destinée de l'homme. En effet, pour pénétrer le rôle de la destinée de l'espèce humaine dans la destinée totale de l'univers, il faut partir à la fois, et de la fin vers laquelle nous voyons aller l'humanité, et de celle vers laquelle semble graviter la partie du monde physique que nous pouvons observer. La science du monde physique s'introduit donc comme élément dans la question; elle y prend place à côté de celle de l'homme et de l'humanité; et ces deux sciences deviennent les deux données de celle de Dieu, ou, ce qui revient au même, de celle de l'ordre et de la fin universelle de toutes choses. C'est dans le sein de cette vaste science, et par la comparaison de l'ordre physique et de l'ordre moral, que la question de la supériorité de l'un de ces deux ordres, et, par conséquent, de la subordination de l'autre, se pose et peut se résoudre; c'est là que, jetant tous à tour dans sa balance la nature et l'homme, la raison se trouve appelée à décider si la nature est faite pour l'homme ou si l'homme n'est qu'un fragment de la nature; si elle est le théâtre préparé pour le drame de notre destinée, ou si nous ne sommes qu'une goutte d'eau, entraînée avec mille autres dans le cou-

rant d'un fleuve dont les profondeurs et les rivages, la source et la destination, nous sont inconnus? Question suprême et formidable, qui est celle de la pensée même de Dieu, et qui ne prétend à rien moins qu'à en pénétrer l'énigme ; question qui nous conduit à soulever toutes les données que la création peut nous fournir, pour en tirer, sur la providence du créateur, tous les renseignements possibles; question qui, dominant et résumant toutes les autres, a presque toujours été posée et agitée avant elles, mais qui, ne pouvant être résolue qu'à la lumière des solutions réunies de toutes les autres, ne doit être abordée qu'après elle dans l'ordre légitime de la science.

Tels sont, Messieurs, et les questions qu'embrassent le problème général de la destinée humaine, et l'ordre rigoureux dans lequel elles doivent être abordées et résolues. Vous voyez qu'elles ne sont point indépendantes et isolées, mais qu'elles sont unies et forment un système, comme les rameaux d'un arbre qui tous, du plus petit au plus grand, viennent se lier directement ou par des intermédiaires au tronc qui les nourrit et les soutient. Le tronc commun des questions que nous avons parcourues, c'est la question particulière de la destinée de l'homme dans la vie actuelle : de loin ou de près, immédiatement ou par des questions intermédiaires, toutes viennent s'y rattacher, toutes en présupposent la solution. C'est donc celle-là, Messieurs, que la science doit s'efforcer de résoudre la première. Aussi va-t-elle devenir le premier objet de nos recherches; et, comme elle est vaste, le sujet de cette première année de nos leçons. Oublions donc l'ensemble du système que nous venons de tracer, oublions tous les autres problèmes qui le composent, et concentrons notre attention tout entière sur le problème moral, le seul qui doive désormais nous occuper.

En abordant ce problème, Messieurs, nous resterons fidèle à l'esprit qui préside à ces leçons. D'abord et avant tout, nous chercherons à en comprendre parfaitement le sens; puis nous examinerons les moyens qui existent, et déterminerons la méthode qui doit être suivie pour le résoudre; enfin, le but fixé et la route tracée, nous marcherons.

Trois grandes formes ont été données au problème moral depuis qu'on l'agite. La première est celle sous laquelle je l'ai posé moi-même: Quelle est la destinée de l'homme ici-bas? La seconde est celle qui a dominé dans les écoles grecques, et qu'on pourrait appeler sa forme antique: Quel est pour l'homme le véritable ou le souverain bien? La troisième enfin est celle qui a prévalu de nos jours et qui est devenue sa forme vulgaire: Quels sont les devoirs de l'homme, ou quelle est la règle qui doit présider à sa conduite? Que ces trois questions couvrent le même problème, c'est ce que je vais montrer en peu de mots: en le dégageant de ces trois formes, j'aurai atteint mon premier but, qui est d'en fixer le véritable sens.

Évidemment, Messieurs, si toutes choses nous étaient indifférentes, nous n'aurions point de raison pour agir d'une façon plutôt que d'une autre, et, par conséquent, nous n'en aurions aucune pour agir. Agir, c'est vouloir; agir d'une manière plutôt que d'une autre, c'est préférer; et nous ne pourrions rien vouloir, et nous ne pourrions rien préférer, si notre nature avait été constituée de manière à ce qu'il n'y eût pour elle rien de bon, à ce qu'il n'y eût pour elle rien de préférable. C'est évidemment parce qu'il y a pour elle du bien qu'elle agit, parce qu'il y a pour elle du bien et du mal qu'elle choisit; et, s'il est bon qu'elle fasse certaines choses, et s'il est mau-

vais qu'elle en fasse certaines autres, c'est encore pour la même raison. D'où vous voyez, Messieurs, qu'il n'y a lieu de demander ce qu'il est bon que l'homme fasse que parce qu'il y a du bien pour lui, et que la seule manière de l'apprendre, c'est de déterminer en quoi consiste ce bien. Donc, la question de savoir s'il y a une morale ou une règle possible de nos actions est précisément celle de savoir s'il y a du bien et du mal pour nous; et celle de savoir quelle est cette morale ou cette règle est justement celle de savoir en quoi consistent pour nous le bien et le mal. Ces deux dernières questions ne sont donc qu'un seul et même problème sous deux formes différentes. Seulement, quand on demande en quoi consiste le bien et le mal pour l'homme, on pose la question sous une forme plus profonde: car, la règle étant la conséquence, et le bien le principe, il faut, pour établir la règle, avoir préalablement déterminé en quoi consiste le bien.

Et maintenant, Messieurs, si vous voulez chercher à quel titre les choses nous paraissent bonnes ou mauvaises, ou ce que notre intelligence entend quand elle les qualifie ainsi, vous allez voir que la question: *En quoi consiste le bien et le mal?* est à son tour identique à cette autre: *Quelle est notre destinée ici-bas?*

En effet, Messieurs, quel que soit le cas qu'il vous plaise de choisir et la situation dans laquelle il vous convienne de vous placer, vous trouverez toujours que, si vous appelez telle chose bonne et telle autre mauvaise, c'est que celle-là convient à votre nature, est en harmonie avec sa destination, tandis que la mauvaise répugne à votre nature, est en opposition avec sa véritable fin. Un exemple grossier vous fera saisir ma pensée.

N'est-il pas vrai, Messieurs, que, si nous n'avions pas

été organisés de manière à ressentir un certain appétit qu'on appelle la faim et un autre qu'on appelle la soif, tout ce qui touche à la satisfaction de ces appétits nous serait absolument indifférent? N'est-il pas vrai que, sans l'existence en nous de ces appétits, le pain et l'eau ne seraient pour nous ni bons ni mauvais? Et les deux actes de boire et de manger seraient-ils qualifiés bons, et aurions-nous quelque raison de les produire, sans l'existence de ces appétits? Nullement. La raison dernière de la bonté du pain et de l'eau, la raison dernière de la qualification que nous appliquons aux actes de boire et de manger, est donc dans la constitution de notre nature et dans la convenance qui existe entre sa destination d'une part, et ces choses et ces actions de l'autre; c'est, en d'autres termes, la propriété qu'elles ont de satisfaire à certaines tendances de notre être, et de seconder ainsi sous ce rapport l'accomplissement de notre destination, qui constitue leur bonté et la constitue exclusivement. Supprimez en nous ces deux appétits, ces mêmes actions, ces mêmes choses, nous deviennent complétement indifférentes; elles n'ont plus pour nous aucun caractère. Mais, dans cette hypothèse même, si nous connaissions qu'un certain être est pourvu de ces deux appétits, bien que le pain et l'eau, bien que l'acte de boire et de manger nous fussent entièrement indifférents, nous n'en jugerions pas moins ces choses et ces actes bons pour cet être, et nous les qualifierions ainsi par rapport à lui.

Ce qui est vrai dans ce cas, Messieurs, est vrai dans tous, et cet exemple trivial vous révèle ce qui fait qu'il y a pour l'homme, ce qui fait qu'il y a pour un être quelconque, du bien et du mal. Ce qui fait qu'il y a pour un être du bien et du mal, c'est qu'il a reçu de Dieu une

certaine nature, et, avec cette nature, une certaine destinée qui en est la conséquence et à laquelle il aspire. L'accomplissement de cette destinée, voilà pour un être, je ne dis pas le souverain bien, mais le seul bien; le non-accomplissement de cette destinée, voilà pour lui le seul mal. Tout ce qui est bon pour un être ne l'est qu'à ce titre qu'il contribue à produire ce bien unique; tout ce qui est mauvais ne l'est qu'à ce titre qu'il contribue à produire ce mal unique. Donc, pour déterminer ce qui est bon ou mauvais pour un être, il faut préalablement avoir déterminé en quoi consistent pour lui ce bien et ce mal suprême; c'est-à-dire, Messieurs, qu'il faut préalablement avoir déterminé quelle est la fin, quelle est la destinée de cet être. D'où vous voyez que la question : *En quoi consiste pour l'homme le bien et le mal, quel est pour lui le véritable, le souverain bien*, est parfaitement identique à cette autre: *Quelle est la destinée de l'homme en ce monde?* Seulement, de ces deux formes du même problème, c'est la dernière qui est la plus profonde: car il faut connaître la fin de l'homme en ce monde pour déterminer quel y est son bien, comme nous avons vu qu'il fallait savoir quel y est son bien pour déterminer ce qu'il doit y faire, et fixer ainsi la règle de sa conduite.

Vous le voyez donc, Messieurs, c'est, en dernière analyse, le même problème qui se trouve exprimé dans les trois questions que nous venons de signaler; mais il s'y montre saisi à différents degrés de profondeur. Or, quelle que soit la forme sous laquelle on le pose d'abord, il faut toujours, pour le résoudre, finir par le ramener à la plus profonde, à celle qui met à nu la véritable difficulté. C'est donc celle-là qui est la vraie forme, la forme scientifique du problème; c'est aussi sous celle-là que nous l'avons posé.

Le sens du problème fixé, arrivons à la méthode à suivre pour le résoudre.

Deux voies s'offrent à nous pour y parvenir, Messieurs: l'une qui consiste à chercher la solution de la question dans la nature de l'homme, l'autre qui consiste à la chercher dans le spectacle de la vie humaine que nous avons sous les yeux. Or, je dis que de ces deux routes la dernière est indirecte et semée d'incertitudes, et que, pour connaître la destinée de l'homme, la seule méthode à la fois prompte et sûre, c'est de la demander à une analyse exacte des principes constitutifs de sa nature.

De ces deux méthodes, toutefois, ce n'est pas la dernière qui semble au premier coup d'œil la plus naturelle: aussi n'a-t-elle pas été la plus communément suivie; en général on a préféré l'autre, en vertu d'un raisonnement, fort juste en apparence, mais qui ne tient point compte des difficultés pratiques de la méthode à l'appui de laquelle on le fait.

Il ne dépend point d'un être de choisir sa fin: elle lui est imposée par sa nature qu'il ne peut modifier et qui fatalement y aspire. Pas plus qu'aucun être l'homme ne peut changer sa nature, et cette nature, pas plus qu'une autre, ne peut devenir infidèle à ses propres principes. L'homme est donc invinciblement déterminé à tendre à sa fin; il suffit donc de constater où l'homme va, pour connaître sa véritable destination. — Voilà le raisonnement, Messieurs; les prémisses en sont justes; mais on ne fait pas attention à deux circonstances qui ne permettent pas d'en admettre la conséquence: la première, que l'homme est intelligent et libre; la seconde, que la fin de l'homme se résout dans la pratique en une foule de buts particuliers, et le mouvement de la nature hu-

maine vers cette fin en une foule de tendances partielles et diverses. Sans ces deux circonstances, la méthode qui prétend trouver la fin de l'homme dans le spectacle des choses humaines pourrait aboutir; mais ces deux circonstances la rendent aveugle et impuissante, et vous allez le comprendre.

Les tendances primitives par lesquelles la nature humaine manifeste sa vocation et y aspire ne sont point très-nombreuses; et, quand on les étudie directement dans le sanctuaire de la conscience où elles agissent sur la volonté et déterminent la conduite, il est aisé de les démêler, et de comprendre la fin définitive et totale à laquelle elles conspirent. Mais ce mouvement, très-simple à sa source, se brise en rencontrant les choses extérieures, et se décompose en une multitude infinie de poursuites différentes. En effet, le monde qui nous entoure présente à chaque passion de notre nature une infinité de buts différents; et, quoique la passion reste la même dans la conscience, elle reçoit au dehors, de cette diversité de buts auxquels elle s'attache, une diversité infinie de formes qui la déguisent de mille façons et la métamorphosent pour le spectateur en une multitude de passions distinctes. Et non-seulement le spectateur, mais l'acteur lui-même, s'y trompent: préoccupé du bien particulier qu'il poursuit, chacun de nous prend la passion qui l'y pousse pour une autre passion que celle de son voisin, chez qui elle aspire à un autre but; et c'est ainsi que, pour tous, ce qui est simple au dedans, la vocation de la nature humaine, se traduit au dehors en une variété de directions et de poursuites qui égale en quelque sorte celle des grains de sable du rivage.

Ce n'est pas tout, Messieurs: tandis que les choses extérieures brisent ainsi la fin de notre nature en des

milliers de fragments, notre nature, parce qu'elle est intelligente et libre, laisse là le tout pour la partie, et semble, dans chaque individu, s'attacher exclusivement à quelques-uns de ces fragments et oublier tout le reste. En effet, entre cette foule de buts particuliers, dans lesquels notre fin se décompose au dehors, l'expérience prouve que l'homme choisit, que ses choix varient infiniment d'individu à individu, et que souvent il choisit d'une manière absurde, sacrifiant à des intérêts misérables les intérêts les plus élevés de sa nature. Il est bien peu d'hommes, s'il y en a, qui embrassent la fin de l'homme dans toute son étendue, et qui en poursuivent l'accomplissement tout entier. Presque tous sont dominés par une passion, préoccupés d'un bien exclusif; et c'est au service de cette passion, à la conquête de ce bien, que se consument toute leur activité, tous leurs efforts, toute leur vie. Et de là, Messieurs, cette diversité infinie de sentiments sur ce qui mérite véritablement d'occuper la pensée et l'activité de l'homme. Chaque individu a pour ainsi dire une opinion particulière sur ce point; chaque coterie a la sienne. Parcourez les mille mondes différents que contient cette grande ville, et vous serez confondus de voir combien ce qui agite, ce qui absorbe l'un, semble peu important, semble nul à l'autre. Non-seulement donc la fin de l'homme, simple au dedans, se montre décomposée au dehors en une foule de fins particulières, mais, par les choix exclusifs et divers de la liberté humaine entre ces fins, au lieu d'une vocation commune à tous, il semble qu'il y en ait autant que d'individus et que chacun de nous ait la sienne.

Ce sont ces deux circonstances, Messieurs, qui, comme je vous l'ai dit, frappent d'impuissance la méthode qui prétend induire la fin de l'homme du spectacle des ac-

tions humaines. Sans doute cette méthode a raison quand elle suppose que la multitude de directions diverses, dans lesquelles s'ébranchent au dehors le petit nombre des tendances primitives de notre nature, expriment et traduisent comme elles la vocation de notre nature. Toutes en effet émanent de ces tendances, qui ne sont elles-mêmes que les expressions diverses d'un seul penchant fondamental, celui qui entraîne notre nature vers sa fin. Mais qui ne voit d'abord que, de ces deux traductions, l'une immédiate et composée d'un petit nombre de signes, l'autre éloignée et qui en contient une multitude, il est absurde, quand toutes deux sont également sous nos yeux, de laisser là la première pour interroger la seconde? Et qui ne comprend ensuite qu'on ne peut lire la fin de l'homme à travers cette dernière qu'à la condition d'avoir ramené toutes les directions variées de la vie extérieure au petit nombre de tendances intérieures d'où elles émanent, et qu'ainsi, sous peine de ne pas aboutir, la méthode qu'on préfère est en définitive obligée de venir demander à celle qu'on repousse la solution du problème moral.

Et en effet, Messieurs, veuillez le remarquer: quand bien même, avec une exactitude presque impossible, vous seriez arrivés à recueillir tous les buts divers que les hommes poursuivent en ce monde, vous n'auriez encore qu'une somme de buts particuliers, et il vous resterait à réduire cette liste immense, à extraire de toutes ces fins de détail le petit nombre de fins principales dont elles ne sont que les variantes. Or, cette induction n'est possible qu'à une condition, c'est que vous laisserez là la conduite extérieure des hommes pour interroger les mobiles de la conduite de l'homme et les principes de sa nature. En effet, ce n'est point au dehors

que toutes ces conduites diverses se rallient, c'est au dedans. Au dehors, les buts poursuivis sont distincts et les conduites divergentes; vous ne trouverez rien là qui vous autorise à les identifier. Mais ces conduites divergentes peuvent être inspirées au dedans par une même passion, par un même principe de notre nature, en sorte que, malgré la différence des buts extérieurs, elles n'aient cependant qu'une seule et même fin; c'est ainsi que les conduites les plus diverses en apparence peuvent cependant être identiques. Mais où se révèlent ces identités? Elles se révèlent dans ce qui les constitue, c'est-à-dire dans les principes de notre nature. Vous ne pouvez donc prononcer sur l'identité ou la distinction de deux conduites que par la connaissance même du fait que vous prétendiez en induire, c'est-à-dire, du motif qui les a déterminées. Cette méthode est donc un cercle vicieux, puisqu'elle suppose ce qu'il s'agit de trouver. Et cela est si vrai, qu'une action peut être produite par les motifs les plus opposés, sans cesser de paraître la même. Les maximes de La Rochefoucauld en sont une preuve frappante. Prenez toutes les actions possibles, prenez-les en elles-mêmes et telles qu'elles apparaissent au spectateur, La Rochefoucauld se charge de démontrer qu'il n'en est pas une, non pas même celles qui ont l'air d'être les plus généreuses, qui ne puisse s'expliquer par un motif égoïste: et en effet il n'est point d'action qui ne puisse être faite par un tel motif. Mais s'ensuit-il qu'elles ne se fassent jamais par un motif désintéressé? Nullement; elles se font tantôt par un motif désintéressé, tantôt par un motif égoïste. Et comment, dans un cas donné, savoir par lequel des deux? Elles-mêmes ne peuvent vous l'apprendre: c'est le secret de la conscience qui les accomplit. En se bornant à interroger les

actions humaines, on ne peut donc arriver à rien de certain sur les motifs qui les déterminent, ni par conséquent sur les véritables fins de la conduite humaine: elles se prêtent avec la même facilité aux interprétations les plus diverses et justifient avec la même complaisance les systèmes les plus opposés. Il est donc impossible de tirer du spectacle des actions humaines la solution du problème de la destinée de l'homme. Il faut donc chercher ailleurs la révélation de cette destinée: il faut la chercher là où elle est écrite en caractères précis et certains, c'est-à-dire dans les principes constitutifs de la nature humaine.

Ainsi, cette question que toutes celles qui doivent nous occuper présupposent, cette question radicale de la destinée de l'homme ici-bas, en présuppose elle-même une plus radicale encore, celle de la nature de l'homme. Qui ignore la nature de l'homme ne peut la résoudre; qui ne connaît qu'incomplétement cette nature ne peut en trouver qu'une solution incomplète: cela n'est pas seulement vrai, cela demeure pour nous rigoureusement démontré. Aussi bien, la question de la destinée de l'homme ici-bas n'était pas encore une question de faits, une question que l'observation pût immédiatement résoudre. Que l'homme ait une fin ici-bas, la raison le conçoit comme une nécessité; mais cette fin n'est point un fait observable, qui tombe sous la conscience et les sens; cette fin n'est encore qu'une idée générale à déterminer, et qui ne peut l'être que par des faits. Tant qu'on n'est point arrivé à une question de faits dans une recherche, on n'en a point trouvé le véritable commencement. On ne devine pas les desseins de Dieu, qui sont les lois de la création; il faut les découvrir, et on ne peut les découvrir que par l'étude de la faible partie de ses œuvres

qu'il a livrée à nos regards. Toute lumière émane pour nous de l'observation; et toute recherche, à moins qu'elle ne soit impossible, recèle dans son sein une question de faits dans laquelle elle vient se résoudre. Le génie de la méthode, qui est celui de la science, consiste uniquement à découvrir cette question, à l'exprimer du problème. Cela fait, tout est fait: car le cadre est tracé, et la patience humaine finit toujours par le remplir. Dans la recherche qui nous occupe, cette question de faits est celle de la nature de l'homme. Cette nature de l'homme est une chose observable, une réalité qui est là, présente à nos regards. Pour la déterminer, il n'est besoin d'aucune donnée antérieure, il suffit d'ouvrir les yeux de la conscience et de regarder. A ce signe, nous reconnaissons une question véritablement première, nous avons touché au véritable commencement de notre recherche. L'homme connu, la détermination de sa fin s'ensuit; sa fin, déterminée, détermine celle de la société et de l'espèce; et, la fin de l'humanité déterminée, la place de l'humanité dans l'œuvre de la création peut être légitimement cherchée. Voilà le cadre de la science, Messieurs, son cadre rigoureux et vrai. C'est ce cadre que nous allons essayer de remplir. Mais, vous le savez, la science de la nature humaine n'est pas pour nous à faire: nous nous en sommes longuement occupés dans les années précédentes. Nous partirons donc des résultats que nous avons obtenus, et nous entrerons immédiatement dans la science morale proprement dite. C'est un droit que de laborieuses recherches nous ont acquis.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

I. Comment les dogmes finissent..... Pages 1
II. De la Sorbonne et des philosophes..... 20
III. Réflexions sur la philosophie de l'histoire..... 36
IV. Bossuet, Vico, Herder..... 59
V. Du rôle de la Grèce dans le développement de l'humanité.. 64
VI. De l'état actuel de l'humanité..... 73

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

I. De la philosophie et du sens commun..... 105
II. Du spiritualisme et du matérialisme..... 121
III. Du scepticisme..... 162
IV. De l'histoire de la philosophie..... 172

PSYCHOLOGIE.

I. De la science psychologique..... 189
II. De l'amour de soi..... 202
III. De l'amitié..... 216
IV. Du sommeil..... 225
V. Des facultés de l'âme humaine..... 243

MORALE.

I. De l'éclectisme en morale..... 273
II. Du bien et du mal..... 280
III. Du problème de la destinée humaine..... 297
IV. Méthode pour résoudre le problème précédent..... 344

FIN DE LA TABLE.

5674. — Imprimerie générale de Ch. Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris.

NOUVEAUX MÉLANGES

PHILOSOPHIQUES

PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. LAHURE ET Cie
Rues de Fleurus, 9, et de l'Ouest, 21

NOUVEAUX MÉLANGES

PHILOSOPHIQUES

PAR TH. JOUFFROY

PRÉCÉDÉS D'UNE NOTICE

ET PUBLIÉS PAR PH. DAMIRON

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie

RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14

1861

Droit de traduction réservé

ERRATA.

Page 5, ligne 17, au lieu de *pensées détachées*, lisez *parties détachées.*

Page 60, lignes 14 et 18, au lieu de *le lieu*, lisez *le lien.*

Page 182, lignes 28-29, au lieu de *la vie soit me*, lisez *la vie soit une.*

Page 216, ligne 31, au lieu de *diversement incompréhensifs*, lisez *diversement compréhensifs.*

Page 273, au lieu de *sa circonspection*, lisez *sa circonscription.*

PRÉFACE DE L'ÉDITEUR.

En livrant au public sous le titre de *Nouveaux mélanges* les premières des œuvres posthumes qu'a laissées M. Jouffroy, il eût peut-être été convenable que l'éditeur les fît précéder d'une notice biographique; mais, outre qu'il lui eût fallu plus de temps et d'espace qu'il n'en a dans cette circonstance, il eût eu besoin aussi de plus de matériaux et de documents que ceux dont il dispose, pour la faire complète et sûre, et lui donner ce caractère de pieuse et fidèle exactitude qui en serait le premier mérite; il lui eût surtout été nécessaire de pouvoir à loisir rassembler et coordonner les souvenirs de la famille, des amis et des compatriotes de l'auteur, afin d'en tirer l'histoire de cette vie si simple quant aux événements, mais si pleine de sentiments, de travaux et d'idées.

Il ne peut, il ne veut donc pas donner une telle notice; mais il tâchera cependant, au moyen des diverses pièces qu'il a entre les mains, et dont il doit le dépôt à la confiance affectueuse de la veuve et des frères de son ami, de tracer au moins une esquisse de la partie de cette vie, la plus considérable au reste, et la plus belle, qui revient à la philosophie; il y joindra quelques mots qu'il a cru devoir prononcer dans une leçon de son cours au sujet de cette destinée si laborieuse et sitôt terminée.

M. Jouffroy a laissé en mourant de très-nombreux papiers; dans une note de sa main, qui en est en partie le catalogue, je compte 69 numéros, et dans cette liste ne sont pas compris nombre de morceaux, de fragments, de rédactions d'élèves ou de sténographes, qu'il avait cependant recueillis et mis en ordre avec soin. C'est à l'aide de celles de ces pièces qui sont le plus particulièrement du genre philosophique que j'écrirai ce qui va suivre.

Par les raisons que je viens donner, je ne remonterai ni à l'enfance ni à l'adolescence de M. Jouffroy; je ne parlerai pas de la première instruction qu'il reçut dans son village, des études d'humanités qu'il fit à Lons-le-Saulnier sous la direction d'un de ses parents, M. l'abbé Jouffroy, régent dans le collége de cette ville; je ne dirai même rien du cours de réthorique qu'il suivit ensuite à Dijon. On a conservé, je crois, dans sa famille des lettres et des récits, peut-être même quelques essais, qui datent de cette époque, et qui seraient à cet égard des sources précieuses de souvenirs. Mais, de tout ce que j'ai entre les mains, rien ne remonte au delà de son admission à l'Ecole normale.

Ce sera donc là mon point de départ. Seulement, pour ce qui précède, je rappellerai ce que reconnurent d'abord ses maîtres et ses condisciples lorsqu'il entra dans cette École: c'est qu'il y vint avec un esprit déjà très-cultivé, riche de lectures et d'idées, plein d'ardeur et de force, très-capable de philosophie, et tout prêt à la vocation, qui n'attendait pour se déclarer qu'un signe, qu'une impression.

Cette impression, il ne tarda pas à la recevoir. M. Cousin, qui d'élève était devenu successivement répétiteur et maître de conférences, après avoir été quelque temps chargé de l'enseignement des lettres, le fut ensuite heureusement pour nous de celui de la philosophie. Il vivait avec nous dans une familiarité trop studieuse pour ne pas discerner ceux qui pouvaient le plus particulièrement le suivre dans cette nouvelle voie. Un des premiers qu'il y appela, avec la parfaite confiance de ne pas y égarer son talent, ce fut

M. Jouffroy. M. Jouffroy, jusque-là, ne s'était guère exercé à la pensée philosophique que dans ce que nous appelions, sans mauvaise intention toutefois, et même avec une certaine considération de la chose et du mot, des *lieux communs*, espèces de compositions dont nous choisissions le sujet, et que nous traitions comme nous l'entendions.

Sous une direction plus précise, il laissa les lieux communs pour dès recherches et des travaux d'un caractère plus déterminé; et dès ce moment, bien guidé, il commença à philosopher régulièrement et par ordre. Ce qu'il déploya aussitôt de sagacité, de justesse et de sûreté d'intelligence dans sa manière de comprendre, de rendre et de développer les leçons auxquelles nous assistions, est attesté par de nombreux morceaux, que M. Cousin, pour la plupart, à pu faire entrer, presque sans les modifier, dans les publications qui reproduisent son enseignement de cette époque. C'était en tout un excellent disciple; aussi devint-il vite un excellent maître. De sorte qu'au lieu d'être envoyé, comme nous l'étions à peu près tous, dans quelque collége de province, il fut gardé à Paris, et chargé dans l'École elle-même des fonctions de répétiteur. Ces fonctions, en principe, consistaient simplement à reprendre et à expliquer dans des séances particulières les cours que les élèves suivaient à la Faculté des lettres. Pendant quelque temps, il les remplit peut-être sans trop s'écarter de la lettre un peu étroite du règlement; un paquet assez volumineux qui a pour titre : *Notes pour les répétitions du cours de M. Thurot*, le constate suffisamment. Mais j'ai peine à penser qu'alors même, tout en exposant les doctrines d'autrui, il ne proposât pas les siennes, et qu'il n'enseignât pas en son nom en même temps qu'en celui du professeur qu'il représentait. Au reste, il ne tarda pas à pouvoir faire directement ce qu'il ne pouvait d'abord se permettre qu'accessoirement et comme en passant : car bientôt, au lieu d'une *répétition*, on lui confia une *conférence*, et par conséquent avec le devoir il eut le droit

de parler et d'enseigner de son chef. Aussi, dès la fin de 1817, il traitait la question des méthodes, et des *Recherches* étendues, ainsi que des *Esquisses* assez nombreuses de leçons sur ce sujet, suivies elles-mêmes d'un *Programme* qui les résume, attestent à cet égard le soin qu'il prit de ses débuts. C'était une introduction à un cours qu'il fit en 1818. Quarante-sept leçons *sur la psychologie intellectuelle*, neuf *sur la psychologie morale*, et six *sur la destinée humaine*, toutes développées de vive voix d'après un plan écrit qui en marque l'ordre et les matières, prouvent également comment il continua ce qu'il avait commencé, et comment dès ce moment il jeta les fondements de toute la théorie psychologique que plus tard et en différentes occasions, notamment dans son enseignement privé, il reproduisit, en l'étendant sans doute, en la fortifiant, en l'approfondissant, mais sans la modifier dans ce qu'elle avait d'essentiel. De 1818 à 1819, il reprit les mêmes leçons; mais, soit qu'il ne les fît pas complétement, soit qu'il n'insistât avec quelque nouveauté que sur quelques-unes d'entre elles, il ne reste de cette date que huit petits cahiers de notes qui ont particulièrement pour objet la détermination et la décomposition de l'objet de la psychologie, la définition de la méthode propre à la science de cet objet, et l'explication de la nature des actes spirituels; il y a là, comme on le voit, tous les germes de la préface de la traduction des *Esquisses* de D. Stewart, de son Mémoire sur la *Distinction de la psychologie et de la physiologie*, et même de celui qui est placé en tête de ce volume. De 1820 à 1821, outre plusieurs autres points de psychologie dont il s'occupa spécialement, tels que, par exemple, l'*Histoire du développement du moi*, la *Sensibilité* et la *Passivité*, sur lesquels toutefois il n'y a dans ses papiers que des indications imparfaites du maître et quelques rédactions des élèves, il aborda la métaphysique, et résuma dans de courts *Essais* l'exposition qu'il en fit. Il ne faudrait pas par conséquent y chercher un véritable traité, mais plutôt une suite de vues nettes, rapides et hardies, sur les

principaux problèmes de cette partie de la philosophie. Ce fut, comme l'indique un mot de sa main, au Collége Bourbon, dans lequel il avait été à cette époque appelé comme suppléant, qu'il s'exerça d'abord sur ces matières; il dut sans doute les introduire ensuite dans son enseignement de l'École normale.

Cependant la mort de son père et une assez grave altération de sa santé l'avaient obligé à demander un congé d'un an comme maître de conférences à l'École normale, et à renoncer à ses fonctions de suppléant au Collége Bourbon. Ce fut même à cette occasion que, sur son avis et par ses soins, je sollicitai et obtins cette suppléance qu'il laissait, et qui avait à mes yeux, alors surtout, l'avantage inappréciable de me tirer de la province et de m'amener à Paris.

Il attendait dans ses montagnes le terme du temps de repos qui lui avait été accordé, lorsque vers la fin de l'année scolaire de 1822, il apprit, avec la suppression de l'École normale, la position précaire que lui faisait cette mesure; mais il s'y résigna sans trouble, eut bientôt pris son parti, et dès le mois de novembre 1822, de retour à Paris, il avait ouvert et constitué ces cours particuliers qu'il destinait à quelques esprits d'élite accourus à ses leçons avec autant d'ardeur que de constance. C'est ainsi, comme je l'ai dit de lui ailleurs (1), que le professeur persévérant honora noblement le professeur injustement et vainement persécuté.

Je rapporterai à cette époque de sa vie philosophique deux cahiers, dont l'un, assez court, l'autre, plus étendu, ont pour titre commun : *Notes philosophiques*, novembre et décembre 1822. Le premier ne renferme guère que des *vues* ou des pensées détachées sur divers points de philosophie; mais le second, outre quelques réflexions du même genre, en contient d'autres qui ont plus de suite, *Sur une idée de la logique*, *Sur un plan de psychologie*, dans lequel, après la détermination du but de cette science, est tracée ra-

1. Voir les *Quelques mots sur M. Jouffroy*.

pidement l'esquisse des trois premiers chapitres dont elle devrait se composer.

Le projet resta sans exécution, il n'en sortit du moins pas un livre; mais ce qui en sortit évidemment, ce fut, repris avec de nouveaux développements, un nouveau degré de maturité, de force et de précision, l'enseignement qu'il avait déjà donné au Collége Bourbon et à l'École normale, avec cette différence que cette fois il fut recueilli dans des rédactions qui le rendaient et le faisaient revivre, non pas sans doute avec tous les mérites de style et de pensée de celui dont il émanait, mais du moins avec assez de fidélité, de suite et de diligence, pour qu'on pût bien les deviner. Plusieurs de ses élèves, M. Duchâtel en particulier, excellaient tellement dans ce studieux travail, que M. Jouffroy tint à conserver et garda comme dans ses archives les cours de psychologie, de morale et d'esthétique, rédigés tout entiers de leurs mains. Si à ces trois grands corps de leçons on joint un cours de la philosophie de l'histoire, dont il ne reste de cette époque que des notes assez rares, mais qui plus tard fut repris et sténographié au Collége de France, on aura une idée à peu près complète, non pas sans doute de tous les travaux (car il y en a d'autres et de très-divers dont je dirai plus tard un mot), mais de tous les travaux d'enseignement qui remplirent cette période de la vie de M. Jouffroy, et qui durèrent par conséquent, de 1822 à 1828.

A cette époque, grâce à l'influence du ministère réparateur de MM. de Martignac et Portalis, et par l'intervention bienveillante de M. de Vatimesnil, il put reprendre publiquement la parole dans une chaire de l'État. Je dirai tout à l'heure ce qu'il y fit; mais avant, et pour l'ordre des temps, j'ai besoin de rappeler d'autres souvenirs. Ainsi, il publiait en 1826 sa traduction des *Esquisses* de Dugald-Stewart, et la *préface* qui est en tête; il entreprenait en 1828 la traduction des œuvres de Reid, et composait vers le même temps et donnait dans *le Globe* ou dans d'autres recueils nombre d'articles ou de morceaux plus ou moins étendus, dont il a

en grande partie composé ses premiers *Mélanges*. Aussi nul moment de sa vie ne fut plus laborieusement occupé et ne le fut plus largement par la pure philosophie. Plus tard, il eut d'autres soins, et la politique, sinon comme objet de préférence du moins de devoir ou de nécessité, lui devint une distraction qui l'enleva trop souvent aux doux et sérieux loisirs de la pensée spéculative. Ce n'est pas, encore une fois, qu'il aimât mieux ailleurs, qu'il aimât même beaucoup ailleurs; mais enfin, sans être au fond ni moins fervent ni moins fidèle à la philosophie, il lui rendit, faute de temps et aussi de santé, un culte moins assidu; tandis que, dans ces belles années dont les circonstances lui faisaient comme une retraite pour la science, tous ses jours lui appartenaient pour l'étude et la méditation. Heureux jours, quoique sous d'autres rapports ils fussent difficiles et durs, qui furent comme son printemps, sa saison de fraîcheur, durant laquelle son intelligence, riche de jeunesse et d'espérance, produisait par jets nombreux toutes les fécondes idées dont elle portait les germes en elle! Ces jours ne revinrent plus pour lui, ou, s'ils revinrent, ce fut moins sereins et trop souvent troublés par les mauvaises et tristes heures de la politique et des affaires.

En 1828, ainsi que je viens de le dire, M. Jouffroy avait été appelé comme suppléant à une des chaires de philosophie de la Faculté des lettres. Il y traita d'abord de la circonscription et de la division de la psychologie; puis, de 1829 à 1830, des fonctions de la sensibilité et de la raison. Il avait consacré à ces divers sujets un assez grand nombre de leçons; mais, à l'exception de son discours d'ouverture, et de la leçon qui le suivit, recueillie par le sténographe, il ne reste de tout cet enseignement que des notes très-abrégées: ce qui serait plus à regretter si, par la nature même des matières qu'il entreprit de traiter, il ne paraissait que tout peut s'en retrouver, soit dans les cours rédigés dont j'ai parlé plus haut, soit dans les *Mémoires* de l'auteur qui ont été ou seront publiés.

En 1830, M. Jouffroy, nommé professeur-adjoint à la

chaire d'histoire de la philosophie moderne, changea de titre sans changer de sujet; et, continuant son cours de psychologie, il passa de la psychologie *intellectuelle* à la psychologie *morale*. J'en trouve la preuve, non dans une collection suivie de rédactions, mais dans quelques leçons éparses recueillies par le sténographe, la troisième entre autres, à la date du 29 décembre 1830, que je remarque, parce qu'elle est, à quelques modifications près, son mémoire sur la *Légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*. La suite et la fin de ce cours, avec les développements qu'il entraîna, durent remplir les années 1831 et 1832; je le suppose, car il n'y a pas dans les papiers que j'ai entre les mains trace d'un autre enseignement jusqu'en 1833, époque à laquelle il entreprit son *Cours de droit naturel*, auquel il consacra cette année et les deux années qui suivirent.

Cependant il avait été rappelé à l'École normale, comme maître de conférences de la seconde et de la troisième années de philosophie. Des notes et des matériaux rassemblés par lui ou sous sa direction sur l'époque antésocratique et sur l'époque socratique, des notes diverses, des extraits et des analyses de Bacon et de Descartes, sont les seules pièces qui, jointes à quelques rédactions d'élèves, constatent et rappellent ce retour, qui dura trop peu de temps. Nommé en effet, en 1832, professeur au Collége de France, il donna sa démission de maître de conférences, afin de pouvoir mieux concilier ses nouvelles fonctions avec celles qu'il avait à remplir à la Faculté des lettres; et il les concilia en effet; car, pendant que d'un côté il professait le *droit naturel*, de l'autre, il donnait, comme introduction à l'histoire de la philosophie ancienne, une suite de leçons, qu'on pourrait comprendre sous le titre de philosophie de l'histoire, et qui me paraissent devoir être la reproduction de son premier cours sur cette matière; il y en a un bon nombre de recueillies par la sténographie.

Tant de travaux, et je ne parle encore que de ceux du professeur, avaient, vers 1836, porté une atteinte fort grave

à sa santé; une maladie dont il avait déjà éprouvé plus d'une fois les tristes symptômes, et qui était celle à laquelle plus tard il devait succomber, le força à chercher un peu de repos et de vie en Italie, à Pise, où il passa sept à huit mois. A peine y eut-il recouvré un peu de forces, qu'il composa sa *Préface* de la traduction de Reid[1]; il y écrivit aussi de bien longues et de bien douces lettres sur les hommes et sur les choses qu'il avait sous les yeux, et on peut juger de ce que cette intelligence, si riche d'idées et d'imagination, dut y répandre de charme sérieux, en s'y développant avec toute la liberté et l'effusion de l'amitié, en même temps qu'avec cette originalité, cette justesse et cette portée de vues qui la caractérisaient. Ceux de ses amis auxquels il les adressa, et surtout auxquels il les envoya, car il ne les envoyait pas toujours, pourraient en dire tout le prix.

Ce voyage, ce séjour, lui firent assez de bien pour qu'en 1838 il pût reprendre son cours à la Faculté (il avait renoncé à celui du Collége de France, et en avait donné sa démission). Il y traita, de courtes notes l'indiquent, des prolégomènes de la psychologie. Il y insista particulièrement sur les questions de méthode. En 1839, il voulut reprendre la suite de ces considérations. Je me souviens qu'il était fort content de lui après sa première leçon; je veux dire qu'il se félicitait de l'avoir faite sans trop de fatigue; mais bientôt après il s'inquiéta, il craignit, il en avait de trop justes raisons, et, à son grand regret, il se condamna au silence. Depuis, quoiqu'il le voulût, il ne reprit pas, il ne put reprendre la parole.

Tels furent, je ne dis pas la vie, mais les actes extérieurs de la vie philosophique de M. Jouffroy. Quant à cette vie elle-même, quant à tout ce qu'elle eut d'intime et de caché, quant aux doutes qui la travaillèrent, quant aux difficultés

1. Quelque temps auparavant il avait composé pour cette préface un morceau qu'il jugea devoir trop s'étendre pour convenir à cette destination; il le garda et en fit son mémoire sur l'*Organisation des sciences philosophiques*.

qui l'assiégèrent, quant aux recherches qui la remplirent et qui n'eurent souvent que Dieu et sa conscience pour témoins, je n'en parlerai pas; j'en laisserai parler, dans ce qu'il lui a convenu d'en révéler, celui-là seul qui pouvait raconter et décrire tous ces secrets de son âme: la deuxième partie du mémoire sur l'*Organisation des sciences philosophiques* est, sous ce rapport, comme une confession dont on lira, je l'espère, avec autant d'intérêt que de respect, le récit, ou, si l'on aime mieux, le tableau et le drame. On y verra ce que de son vivant il ne confiait et ne disait guère, même dans son commerce le plus familier: car il était de ces âmes profondes et recueillies qui ne trahissent pas ce qu'elles font et ce qu'elles souffrent pour grandir et s'élever. Je renvoie donc pour cette biographie, d'un ordre à part et toute personnelle, dont l'auteur seul était capable, à cette deuxième partie, qui en renferme tout ce que demandait et permettait à la fois la nature du morceau. Tout au plus me permettrai-je quelques réflexions, que je présenterai plus tard en finissant.

Cependant M. Jouffroy ne philosophait pas seulement, il se livrait aussi à d'autres études, ou plutôt de la philosophie il rayonnait vers d'autres études, car dans toutes il portait les qualités de son esprit. Ainsi il aimait et cultivait la critique et l'histoire; il s'essayait aux œuvres d'imagination et même à la poésie; et il y a de lui, il est vrai rares et souvent à l'état d'ébauches, des articles sur plusieurs auteurs, Walter Scott, Cooper, et M. Thierry par exemple; des recherches et quelques morceaux sur la Grèce, sur le Pérou, le Chili, la Russie et l'Algérie; quelques délassements, je me permets de donner ce nom à certains opuscules inachevés, sous forme de romans, de nouvelles, de drames, de comédies et de pièces de vers; le tout, on le pense bien, laissé aussitôt que commencé et comme des distractions auxquelles il ne se prêtait qu'un moment.

Enfin M. Jouffroy fit aussi sa part à la politique, qui lui dut surtout sur les affaires extérieures des *discours* et des

rapports remarquables par les recherches qu'ils attestaient et les vues qu'ils présentaient.

Encore une fois, je le répète, qu'on juge si cette vie fut pleine; et cependant, on me rendra cette justice, on pourrait même m'en faire le reproche, que je ne l'ai pas célébrée, que je l'ai à peine racontée, que j'en ai présenté les faits comme en une sorte d'inventaire : inventaire mortuaire, il est vrai, et auquel a dû par là même se mêler quelque chose de tristement attachant; mais enfin je n'ai été ni panégyriste ni historien, je n'ai été et voulu être qu'un fidèle chroniqueur.

On n'aura donc ici qu'à prononcer sur des faits; qu'on prononce, et qu'on dise ce que valut cette vie, à l'estimer, non pas même au prix de la gloire qui l'illustra, mais à celui de la peine et du travail qu'elle coûta à l'homme dont elle fut l'honneur.

On a bien saisi, je l'espère, le caractère de cette préface : c'est tout au plus un récit, c'est souvent presque un catalogue. On n'y cherchera donc pas une analyse ni une appréciation des doctrines de M. Jouffroy.

Cependant ne dois-je pas dire un mot des discussions, ou plutôt des attaques peu mesurées dont, dans ces derniers temps et avec une bien fâcheuse coïncidence, elles ont été l'objet? Sa tombe était à peine fermée que, non pas sans doute, je le suppose, pour insulter à sa mémoire, mais pour le besoin d'une cause qui à mon avis a été bien mal plaidée, on est venu mêler son nom, sans discernement et sans charité, à des débats qui n'avaient rien au fond de scientifique et de philosophique. Certaines personnes voulaient la liberté d'enseignement, telle que vraisemblablement elles ne l'ont pas toujours voulue, telle qu'elles ne la voulurent sans doute pas sous le régime de la restauration, car alors certainement elles eussent eu crédit pour l'obtenir; elles la voulaient comme si, de leur propre main, elles l'eussent stipulée dans la charte, le lendemain de la victoire, et pour prix d'une révolution qu'elles auraient faite, et non subie. Toutefois,

ce vœu en lui-même n'avait rien que de légitime, et il pouvait être appuyé de bonnes et droites raisons.

Mais il n'en fut point ainsi, à en juger par les attaques qu'on dirigea contre l'Université, contre les professeurs de philosophie de l'Université, et, parmi ces professeurs, contre un des plus éminents, M. Jouffroy. Pour ne parler ici que de lui, on le comprit, on le jugea si mal, qu'au grand étonnement de tous ceux qui l'avaient lu ou entendu, mais lu ou entendu pour recueillir et bien prendre l'esprit même de ses doctrines, et non pas pour en saisir çà et là quelques expressions imparfaites, au grand étonnement même, cela dut être, de quelques prélats éclairés, il fut accusé de quoi? de matérialisme. Lui matérialiste! quand de notre temps les matérialistes eurent peu d'adversaires plus nets et plus rigoureux! quand M. Broussais lui-même, épuisé par le mal, tenait si fort à honneur de laisser une réponse au Mémoire sur la distinction de la psychologie et de la physiologie, que sur son lit de douleur, il l'achevait tout mourant! Lui matérialiste! quand le plus clair de sa gloire est d'avoir démontré, décrit et expliqué l'âme avec tant d'amour et de science, et une foi si communicative, qu'il a certainement gagné plus d'intelligences à la cause du spiritualisme qu'aucun de ceux qui se sont avisés de son prétendu matérialisme.

Quel matérialisme que celui qu'on trouve dans des paroles telles que celles-ci: « L'unité et la simplicité du principe des phénomènes psychologiques, et par conséquent l'impossibilité que ces phénomènes dérivent du corps, ni d'aucun des organes du corps, sont des points constants et qu'on ne saurait disputer[1].... » Et encore dans celles-ci: « L'esprit est-il la collection des parties corporelles, inertes, étendues, figurées, solides, lui qui se sent simple, lui qui se sent un, lui qui se sent actif; lui qui ne se sent ni figuré, ni étendu, ni solide; lui qui ne soupçonnerait pas qu'il y eût des molécu-

1. *Mémoires sur la distinction de la psychologie et de la physiologie.*

les matérielles, qu'il y eût de l'étendue, de la solidité, s'il ne sortait de la contemplation de lui-même pour regarder hors de lui? De quel droit les matérialistes veulent-ils le faire à l'image des corps, quand il proteste contre cette imagination et se sent autre chose[1] ? » Quel matérialisme que celui du discours sur la destinée humaine, et de cet autre discours moins connu, mais plus beau peut-être encore, quoique plus court, dont je citerai plus loin quelques passages, et qu'on pourrait presque regarder comme son testament spirituel, tant le ton en est à la fois religieux, triste et funèbre! Quel contre-sens que cette accusation! Quel autre contre-sens que celle-ci, que j'adoucis cependant dans la forme: qu'il n'aurait pas reconnu ou qu'il aurait mis en doute les principes de la morale! Ce que prouveraient peut-être, qu'on me permette de le demander, ces propositions et d'autres semblables: « Lorsqu'un paysan regarde avec un œil de convoitise les fruits superbes qui pendent aux arbres de son opulent voisin, il a beau se rassurer par l'absence de tout témoin, calculer le peu de tort que causerait son action, et, comparant la douce vie du riche aux fatigues du pauvre, et la détresse de l'un à l'aisance de l'autre, pressentir tout ce qu'a dit Rousseau sur l'inégalité des conditions et l'excellence de la loi agraire; toute cette conspiration de passions et de sophismes échoue en lui contre quelque chose d'incorruptible qui persiste à appeler l'action par son nom, et à juger qu'il est mal de la faire. Qu'il résiste ou qu'il cède à la tentation, peu importe: s'il cède, il sait qu'il fait mal; s'il résiste, qu'il fait bien. Dans le premier cas, sa conscience prendra parti pour le tribunal correctionnel; dans le second, elle attendra du Ciel la récompense que les hommes laissent à Dieu le soin de payer à la vertu[2] » C'est ce que prouverait peut-être aussi ce passage remarquable: « L'accomplissement du devoir, tel est le véritable but de la vie, et le véri-

1. Article *Sur le matérialisme et le spiritualisme* dans les premiers *Mélanges.*

2. *Premiers mélanges.*

table bien. Vous le reconnaissez à ce signe qu'il dépend uniquement de votre volonté de l'atteindre, et à cet autre qu'il est également à la portée de tous, du pauvre comme du riche, de l'ignorant comme du savant, et qu'il permet à Dieu de nous jeter tous tant que nous sommes dans la même balance, et de nous peser avec les mêmes poids. C'est à sa suite que se produit dans l'âme le seul vrai bonheur de ce monde, le contentement de soi-même. Ainsi tout est juste, tout est conséquent, tout est bien ordonné dans la vie, quand on la comprend comme Dieu l'a faite, quand on lui restitue sa vraie destination[1]. » Ce que prouverait encore de la même façon tout son *Cours de droit naturel*? Quels contre-sens, je le répète, que de pareilles interprétations, et à quoi peuvent-elles mener? à faire croire que la philosophie enseignée par l'Université est trompeuse et dangereuse? Mais à qui le persuadera-t-on quand on en donnera de telles raisons? Et dans quel intérêt si pressant s'est-on ainsi précipité? Dans celui d'un droit, je le reconnais; d'un droit certain, je l'accorde, mais aussi, il faut le dire, d'un droit dont, par avance, nul ne jouit au fond dans l'État plus largement que le clergé. Car n'a-t-il pas toute liberté d'enseigner ce qu'avant tout il a mission d'enseigner, la religion, et avec la religion tout ce qui s'y rapporte et y concourt? N'a-t-il pas ses Facultés, ses grands et ses petits séminaires, ses écoles primaires, dans lesquels, sans contrôle, et non point par tolérance, mais par la loi qui le lui permet, il peut distribuer à tous les degrés cette instruction dont il a le dépôt, et qu'il peut étendre à tout, parce qu'elle porte sur les vérités les plus générales et les plus profondes? N'a-t-il pas ses églises, où peuvent se produire sous toutes les formes, sous celle du catéchisme comme sous celle du sermon, sous celle de la conférence familière comme sous celle de la dissertation, sous celles du panégyrique, de l'oraison funèbre, etc., en mille occasions et sur mille textes, toutes les doc-

1. *Discours de distribution des prix.* (*Moniteur*, août 1841)

trines qu'il professe? N'a-t-il pas, pour les répandre, tous les orateurs et tous les docteurs qu'il lui plaît de désigner? N'a-t-il pas ses auditoires aussi nombreux, aussi divers, aussi assidus qu'il les veut? N'a-t-il pas en outre, comme engagement et attrait à ses leçons, la majesté de ses temples, les pompes de son culte, le caractère de ses ministres, sa discipline, son expérience et sa conduite des âmes, tout ce qui le fait, pour ainsi dire, pénétrer et agir au sein de la société? Quelle condition et quel moyen de libre enseignement lui manque-t-il donc en effet? Y a-t-il un ordre de citoyens qui en ait de meilleurs et de plus larges? Et y avait-il vraiment pour lui urgence et nécessité de demander avec tant d'éclat le peu qui lui reste à obtenir, et qui se réduit, à le bien prendre, au droit de tenir pension, droit bien minime à côté de celui dont il jouit si pleinement, d'avoir ses églises et ses chaires accessibles à quiconque y veut venir? Il semble que quand on a le plus on peut bien attendre le moins, et l'attendre surtout avec plus de tempérament et de modération.

Dans tous les cas, il fallait à la fois mieux comprendre et mieux estimer ceux qu'on venait attaquer, et c'est ce qu'on n'a point fait pour M. Jouffroy en particulier. Aussi, à peine fut-il connu de quelle manière il était traité, qu'un profond sentiment de sympathie pour sa mémoire et ses services se déclara aussitôt parmi les esprits éclairés et libres, et réclama pour sa tombe justice, honneur et paix. Mais je ne veux pas insister sur des débats si tristement et si imprudemment engagés; je craindrais d'avoir à montrer les préjugés ou les justes griefs qu'ils pourraient réveiller, les fâcheuses conséquences qu'ils pourraient entraîner, tout le mal qu'ils feraient à tout le monde en même temps. Je dirai seulement qu'il y a dans cette occurrence trois parties sérieusement et inévitablement intéressées: le clergé d'abord, qui doit savoir à quelles conditions difficiles, délicates et complexes, il peut garder sur les consciences l'empire qu'il est appelé à y exercer; le pays ensuite, qui, non pas au sens d'une politique ou plutôt d'une police toute temporelle,

mais dans celui d'une vue profondément spirituelle de civilisation et de salut, a besoin de religion, et qui, au grand détriment de sa destinée morale, n'en recevrait qu'avec de mauvais sentiments d'un clergé dont il se serait détaché et éloigné; enfin, l'État lui-même, qui, surtout en cas de lutte, forcé de se ranger de l'un ou de l'autre côté, quelque position qu'il prit, courrait risque de se commettre, et d'avoir contre lui, ce qui est toujours dangereux, ou les passions religieuses avec le clergé qui l'attaquerait, ou les passions politiques avec le pays qui s'irriterait. Voilà le mal; comme il regarde tout le monde, c'est à tout le monde à y penser. Mais, encore une fois, je n'y veux pas insister, et je reviens à M. Jouffroy, pour reproduire quelques mots dont il fut le sujet, et que je prononçai, tels que je les donne ici, à la suite d'une de mes leçons:

« Je ne sais, Messieurs, si ce que je vais faire n'est pas bien téméraire de ma part, mais je voudrais vous parler sans trop d'émotion ni de confusion de l'ami que je viens de perdre, et cependant je n'ai guère eu le temps de me recueillir et de me calmer. Il eût peut-être été plus sage d'attendre, et de réserver à sa mémoire un hommage, sinon plus sincère, du moins plus complet et mieux assuré. Mais d'un autre côté, Messieurs, comment remonter dans cette chaire sans avoir quelques mots à donner à celui que j'y ai remplacé, et dont le nom, partout où il a paru, mais ici particulièrement, a mérité et doit recevoir un prompt et digne honneur?

« Ce que j'ai, au reste, à vous dire ne sera rien que de bien simple. Je crois fermement à deux choses sur le présent et l'avenir de l'homme : je crois à l'épreuve dans cette vie, et à la justice dans l'autre. C'est de cette double vérité que je veux faire l'application à la destinée de mon ami : c'est vous avertir que vous ne trouverez dans ce peu de tristes paroles qu'une leçon qui n'est point nouvelle pour vous, et que je n'ai pas, Dieu merci, attendu jusqu'à ce jour pour vous proposer et vous faire entendre.

Ainsi vous n'aurez de moi, Messieurs, au moins pour le moment, ni une notice ni un éloge, vous n'aurez qu'un enseiseignement.

« Vous n'oublierez donc pas ce que je veux faire ; ce n'est ni un récit ni un panégyrique ; c'est une méditation, dont le texte et la matière seront quelques circonstances seulement de la vie de M. Jouffroy, prises à dessein entre toutes les autres pour servir de confirmation à une doctrine qui m'est chère, et à laquelle j'aime à revenir, parce qu'elle est de celles qui consolent, fortifient et soutiennent l'âme ; de sorte que, si vous entrez sérieusement dans mes pensées, et que vous partagiez mes convictions, vous me saurez peut-être gré de vous avoir associés à ce retour à des idées qui, je le crois, ne peuvent jamais être mauvaises à personne.

« Je n'avais pas d'ailleurs d'autre moyen d'accomplir le triste devoir auquel je me suis résigné : car, si, il y a quelques jours, à la suite de ces graves funérailles, que rendait si imposante le recueillement intelligent, affectueux et religieux, des nombreux amis qui s'y pressaient, devant cette tombe où le même recueillement suivit et laissa celui que nous pleurions, il m'avait fallu prendre la parole, je n'en doute pas, Messieurs, les mots m'auraient manqué. Aussi ai-je dû attendre que, remontant dans cette chaire, j'y eusse revu, pour me raffermir, le ciel encore bien austère, mais cependant un peu plus serein, de la raison et de la philosophie.

« Je veux suivre, comme je vous l'ai dit, dans son application à quelques circonstances de la destinée de M. Jouffroy, la doctrine qui enseigne l'épreuve dans cette vie et la justice dans l'autre.

« Dans ce dessein, je pourrais peut-être chercher et trouver dans son enfance des signes déjà sensibles qui annonceraient que cette âme d'élite, de si bonne heure curieuse, rêveuse et recueillie, était dès lors inquiétée de ces tourments de la pensée dont plus tard, à sa gloire sans doute, mais aussi trop souvent au prix de son repos, elle fut si pro-

fondément agitée et travaillée ; et je les reconnaîtrais à cette passion pour la lecture qui, tout jeune, le possédait au point de lui faire oublier les jeux et les plaisirs de son âge ; à cette vive imagination qui, les livres fermés, lui remettait sous les yeux les tableaux qu'il y avait vus, les faisait revivre, les animait, et, comme il le racontait, les répandait pleins de de mouvement autour de lui sur ses montagnes ; à ce besoin d'analyse qui, comme il le disait aussi, le portait à rechercher, et, ajoutait-il en souriant quand on y mettait quelque complaisance, à retrouver jusqu'aux impressions de cette vie confuse, mystérieuse, passée au sein de la mère ; je les reconnaîtrais également à ce sérieux souci du bien qui, dans la liberté d'éducation qu'il ne cessa jamais d'avoir, le régla toujours de manière à imprimer à sa conduite un caractère de mesure, de réserve chaste et digne, dont jamais il ne se relâcha ; enfin je les reconnaîtrais à tous ces sentiments élevés, fermes et doux à la fois, dont plus tard et à l'âge d'homme les principaux traits se marquèrent par une certaine fierté d'humeur, heureusement mêlée à une grâce pleine de charme, par une disposition toujours prête à prendre part au bonheur d'autrui, soit pour le goûter, soit pour le procurer, et par un commerce d'amitié d'un agrément infini et d'une sûreté à toute épreuve.

Mais je ne veux pas m'arrêter sur des temps et des exemples toujours un peu indécis, et dans lesquels l'expérience, passez-moi l'expression, que je veux soumettre à votre jugement, pourrait ne pas vous paraître assez significative et assez claire.

Je passe donc de suite au moment où, il y a aujourd'hui vingt-sept ans environ, je rencontrai et connus à notre chère École normale le jeune homme avec lequel je me liai dès lors pour la vie. A partir de ce moment, je puis dire plus sciemment la part qu'eut l'épreuve dans cette âme ; je ne dirai cependant pas tout ; quand je le voudrais, je ne le pourrais pas : je me bornerai à ce qu'il me sera le plus facile d'exprimer et de rendre.

« Il est une situation d'esprit que connaissent bien ceux qui se sont livrés à de fortes études philosophiques, que j'ai essayé ailleurs de décrire, et que je vous demande la permission de vous rappeler ici, parce qu'elle me semble parfaitement convenir à M. Jouffroy. Il y a pour le penseur, dans la voie qu'il parcourt, les obscures questions qui, à mesure qu'il avance et touche de plus près dans ses recherches aux limites et au fond des choses, l'arrêtent et le troublent à chaque pas davantage. Qu'en présence de ces problèmes il hésite et recule ou s'élance et se précipite, qu'il s'abstienne ou qu'il ose, il ne peut garder l'esprit serein, et il est à peu près inévitable qu'il ne tombe pas dans de grands découragements ou de terribles appréhensions : car devant ces ténèbres, timide ou téméraire, il se sent également faible : le doute lui est un grand mal, mais le dogmatisme hasardeux ne lui est pas une moindre peine. Épreuve quand il n'affirme pas faute de voir assez clair, épreuve quand il affirme sans savoir et s'assurer, telle est sa condition. Est-elle facile et douce? est-elle exempte de ces fatales , disons mieux, de ces divines et salutaires nécessités par lesquelles la Providence provoque et excite dans l'homme l'exercice de la raison? Eh bien ! Messieurs, c'est dans une telle situation qu'en intelligence de premier ordre, et en disciple d'un maître qui ne laissait guère de repos à ceux qu'il voyait capables de ces fortes et vives impulsions, M. Jouffroy se trouva de bonne heure placé, et que, laborieusement exercé aux grandes difficultés de la science, il sut, de luttes en luttes et de travaux en travaux, déployer et affermir ces qualités éminentes, cette sobriété de jugement ennemi de toute hypothèse, cette parfaite indépendance, ce besoin impérieux de s'entendre avec soi-même et de voir clair en toutes choses, qu'a si bien loué M. Cousin : « Qualités éminentes, a-t-il dit, qu'il n'emprunta à per-
« sonne, et qui, développées par une culture régulière et
« assidue, et transportées successivement sur de dignes théâ-
« tres, lui ont composé une renommée solide et lui donnent
« un rang à part et très-élevé dans l'enseignement public et

« parmi les écrivains philosophiques de notre temps. Il était « chez nous le véritable héritier de La Romiguière. Parmi « les étrangers il le faut mettre entre Reid et D. Stewart, « semblable à l'un par le sens et la gravité, à l'autre par la « finesse et par la grâce. Nul ne posséda ni surtout ne pra- « tiqua mieux la vraie méthode philosophique, la méthode « d'observation appliquée à l'âme humaine. Il interrogeait « la conscience avec tant de bonne foi et tant de sagacité, il « en exprimait la voix avec tant de fidélité, qu'en l'écoutant « ou en le lisant on croyait entendre la conscience elle-même « racontant les merveilles du monde intérieur de l'âme dans « un langage exquis, pur, lucide, harmonieux. Son style, « comme ses paroles, éclaircissait, ordonnait, gravait toutes « ses pensées. Il était, sans contredit, le plus habile interprète « que la science pût avoir non-seulement dans l'école, mais « auprès du monde, solide et profond parmi les doctes, et en « même temps accessible. » Ainsi s'est exprimé M. Cousin en rendant les derniers devoirs au disciple et à l'ami qu'il venait de perdre si prématurément.

« Mais M. Jouffroy n'eut pas seulement à penser pour son propre compte, il eut aussi à penser pour les autres, c'est-à-dire à professer. Or, c'était là aussi pour lui être éprouvé. Permettez-moi encore ici de vous redire à peu près ce que je vous disais dans une autre occasion : Nos fonctions ne sont pas un repos; et je ne parle pas de ce qui paraît, de ce dont vous êtes aisément juges, de ce zèle extérieur que commande le vôtre, de ce soin de la parole que vous avez droit d'exiger, de cette assiduité exemplaire qui n'est pas moins dans nos devoirs, toutes choses qui ne sont pas sans d'amers dégoûts, et quelquefois d'invincibles, et j'oserai même dire de légitimes répugnances; je parle de ce qui est secret, de ce que vous devez ignorez, à moins que vous n'ayez passé vous-mêmes par cette épreuve. Eh bien! il y a là des peines, des soucis et des tourments, qui, pour être cachés et comme ensevelis dans la conscience, n'en sont pas moins sensibles, et le sont même d'autant plus qu'ils peuvent moins se confier

et s'adoucir par le partage. La raison y trouve donc un sévère exercice, qui en dernière fin lui est utile, mais qui provisoirement lui est un dur et un austère apprentissage. En effet, Messieurs, qu'est-ce qu'enseigner, dans la haute acception qu'emporte avec lui ce mot? qu'est-ce qu'enseigner? C'est, avec la sainte obligation d'être plus près de la vérité que ceux auxquels on s'adresse et qu'il faut y conduire, avoir mieux que la volonté, avoir le talent de les y mener; c'est avoir la vertu, permettez-moi l'expression, de la faire connaître et aimer; c'est la posséder pour la donner; c'est savoir comment la donner; c'est chercher, c'est trouver, c'est s'assimiler des âmes dignes de la recevoir et de la comprendre; et si Dieu n'est en effet que la vérité elle-même, la vérité des vérités, c'est aller tour à tour de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, pour rendre l'un intelligible à l'autre, et celui-ci intelligent de celui-là; le dirai-je? c'est exercer une espèce de sacerdoce, dont paraît investi celui qui prend ainsi sur lui d'intervenir doctement entre le Créateur et la créature pour les mieux rapprocher dans une communion toute spirituelle. Or, s'il en est ainsi, si je n'estime pas trop haut la charge qui nous est imposée, jugez, Messieurs, en supposant que nous n'en soyons pas tout à fait indignes, quels scrupules et quelle sollicitude doivent se mêler à nos études, quelles inquiétudes à nos recherches, quelle gravité à nos méditations; jugez de ce qu'il en est quand, après tout ce travail, il nous arrive de douter, soit des choses, soit de nous-mêmes, soit aussi de ceux qui viennent nous écouter; et lors même que nous parvenons à avoir intérieurement quelque confiance en nos idées, le moment venu de paraître, et de parler au public, quelles dernières et plus tristes craintes ne nous assiégent pas l'esprit, quelle fièvre impatiente ne l'excite et ne l'agite pas, heureux encore quand elle ne va pas jusqu'au trouble et à la confusion! Voilà, Messieurs, notre métier : dites s'il n'est pas une épreuve; dites si surtout il n'en fut pas une pour l'esprit généreux que nous avons perdu, et qui l'accepta et la pratiqua autant que lui permi-

rent ses forces, avec un dévouement et une application qu'il ne déploya pas moins dans l'obscurité d'une classe de collége que dans les conférences de l'École normale, et dans le secret de l'intimité que dans l'éclat de cette chaire. Je respecte trop, Messieurs, sa mémoire et sa noble vie, je respecte trop aussi votre équité et vos lumières, je ne dis pas pour justifier, mais même pour expliquer ces interruptions de cours auxquelles il était condamné : la raison en est aujourd'hui malheureusement trop manifeste. Mais cependant il faut bien dire combien ces longs silences commandés par la prudence l'affligeaient et le décourageaient, et combien aussi, quand il lui arrivait, se faisant il est vrai illusion, de croire à de meilleurs jours et à un retour heureux à sa chaire, il se ranimait à cette pensée. Je me souviens que, l'an dernier, quelques jours avant le fatal voyage dont il devait revenir plus languissant, nous rêvions ensemble, en conservant, la reprise de ses leçons, moi l'exhortant et me félicitant, lui se confiant et espérant. Avec quel zèle simple et sérieux je le voyais se proposer cette nouvelle occasion de répandre des idées utiles et de servir efficacement la cause de la philosophie ! Mais Dieu avait disposé que l'épreuve sous cette forme avait assez tiré de lui : il ne devait plus enseigner.

« Pourquoi ne vous rappellerais-je pas aussi comment, en 1822, quand, frappé par la mesure qui, en détruisant l'École normale, lui fermait, au moins momentanément, la carrière de l'instruction publique, il se vengea, en homme de science, de la disgrâce qui l'atteignait? Que fit-il, en effet, Messieurs? Il rétablit en son nom et à huis clos, pour une réunion d'esprits d'élite, ces leçons pleines d'intérêt qu'on avait fait la faute de lui interdire dans les écoles de l'État. Le professeur persévérant honorait ainsi noblement le professeur injustement et vainement persécuté. C'est que, comme l'a bien dit notre commun maître, « l'âme des travaux de M. Jouffroy « était un vif sentiment de l'excellence et de la dignité de la « philosophie ; trop sage pour rechercher le bruit qu'on fait « parmi la foule, il aimait profondément la science à laquelle

« il avait voué sa vie; il l'aimait de cet amour fidèle qui ré-
« siste au malheur et peut braver la prospérité. »

« Sa santé, jusqu'à l'âge de vingt-quatre ou vingt-cinq ans, avait été assez ferme; une première maladie, en grande partie causée par le travail et l'étude, et aussi par ces tristesses de l'enfant de la montagne exilé loin des siens, dont il n'était pas toujours le maître, commença à l'ébranler; la profonde atteinte dont il fut frappé à la mort de son père la troubla gravement, et, depuis, jamais elle ne fut bien rétablie que par intervalles et en apparence; elle ne lui fut plus de bon service. Or, Messieurs, soyez-en sûrs, ce fut là aussi pour lui une bien longue et bien dure épreuve; et je ne parle pas même du mal physique, qu'il avait cependant à souffrir avec toutes ses autres peines; mais je parle du mal moral, de ce mal qui lui venait du corps, mais qui le blessait dans son esprit, dans ce qu'il avait en lui de plus intime et de plus vif, dans ses plus légitimes désirs et ses plus justes espérances. Il voulait et ne pouvait pas; il ne pouvait pas quand il voulait; il sentait la force lui manquer et ses organes l'assujettir aux caprices et aux variations de leur état chancelant; il voyait le temps lui échapper moins rempli de ses œuvres, et cependant il avait de quoi le bien remplir; il avait versé dans ses leçons des trésors d'idées qu'il n'avait qu'à recueillir; il en gardait en lui qu'il n'avait qu'à répandre, il n'avait qu'à écrire; et, je puis vous le confier, quand le moment en était venu, quand il était prêt, et sans trouble du côté de la nature, il écrivait avec une facilité et une rapidité merveilleuses, et en même temps avec une sûreté, une précision et un achèvement qui pourraient sembler de la patience, et qui tenaient, au contraire, de l'improvisation. Quand une fois la source a jailli, me disait-il un jour, ou quand la digue est rompue, je ne m'arrête pas et je déborde à flots dans mon sujet. Tant en lui l'abondance était féconde et forte, tant la pensée lui venait comme toute faite et toute développée! Et c'était ce talent qu'enchaînaient ou ne laissaient libre et puissant que par moments rares et irrégu-

liers, soit le sentiment du mal, soit quelquefois même seulement la mélancolique rêverie qui lui restait de ce sentiment. Or, n'était-ce point là pour lui un supplice bien douloureux! — Un supplice? Non, Messieurs, si nous voulons parler rigoureusement : car qu'avait-il fait à Dieu pour avoir été ainsi affligé par lui, soit peut-être dès sa naissance, soit au moins dans des circonstances qui n'appelaient point un châtiment? Ce n'était donc pas un supplice, mais c'était une rude épreuve. Il s'y résignait toutefois, et il la supportait au moyen d'un de ces motifs dont mieux qu'un autre il pouvait se soutenir; je veux dire au moyen de la foi en la Providence et en cette éternité vivifiante qu'elle devait lui ménager pour réparer les retards et lever les empêchements apportés présentement à sa vive pensée. De sorte qu'après tout, Messieurs, si nous en jugeons selon cette croyance, la perte n'a pas été pour lui, qui a maintenant les siècles sans fin et de divines facilités pour se développer et se perfectionner; elle a été pour nous, qu'il a laissés privés de son grand esprit et des beaux témoignages qu'il en pouvait encore donner.

« Mais, Messieurs, M. Jouffroy, comme au reste avec lui bien d'autres dans tous les rangs et dans tous les partis, fut encore éprouvé d'une plus cruelle façon. Eut-il l'ambition politique? Je pourrais l'avouer, car elle eût été chez lui légitime et bien placée. Mais s'il l'eut, ce fut malheureusement sans certaines des conditions qu'elle impose et entraîne; ce fut sans cette capacité ou ce soin des ménagements, sans cette conduite et ces pratiques, sans tous ces moyens divers de défense ou d'attaque qui en font à la fois le succès et la sûreté. Il l'eut comme une idée, et non comme une action; il l'eut inoffensive, solitaire et désarmée, et, qu'on me permette le mot, dans l'innocente sécurité de la pure spéculation. Et voilà pourquoi, le jour où, imprudemment peut-être, mais du moins loyalement, il se laissa aller à une démarche qui le jeta dans l'arène, quoiqu'il ne fît, au fond, que ce que bien d'autres auraient fait, à la manière dont il

le fit, il trouva, à son grand étonnement, peu d'auxiliaires pour le soutenir et beaucoup d'adversaires pour l'attaquer. Pourquoi ? parce qu'il n'avait pas ce qu'il fallait pour rallier ou raffermir les uns, contenir ou braver les autres ; parce qu'il n'avait pas cette habileté, il faut le dire, un peu mondaine, qui ne vient pas toujours de la meilleure et de la plus noble estime des hommes, mais qui est souvent nécessaire pour les conduire et les gouverner ; parce qu'il avait des vues, et point de menées, et qu'en croyant sincèrement s'adresser à des intelligences, il oubliait un peu trop qu'il s'adressait aussi à des passions. Voilà donc quelle fut sa situation : elle fut triste et difficile ; et, s'il ne l'avait pas bien prévue, il ne tarda pas à la sentir ; il la sentit douloureusement, il en souffrit profondément : c'est ce qui a pu faire dire à M. le ministre de l'instruction publique[1] dans le discours plein de sens, de délicatesse et de regrets, qu'il a prononcé sur sa tombe, ces mots simples et justes : « Dans cette épreuve de la vie publique, il obtint plus de considération que de bonheur. » Je ne veux pas trop m'avancer dans ces tristes réflexions ; je ne veux pas trop pénétrer là où je ne pourrais trouver que mystère et obscurité ; mais je ne puis toutefois m'empêcher de me demander si les émotions dont fut alors agit e cette âme fière, peu manifestées et sévèrement contenues au dehors, ne firent pas au dedans invasion et ravage, et ne portèrent pas dès ce moment aux siéges essentiels de la vie ces troubles et ces atteintes qui restèrent sans re ède. Dieu seul le sait. Mais, quoi qu'il en soit, une longue et dernière épreuve attendait M. Jouffroy.

« Il y a six mois à peu près, au retour du court voyage qu'il fit dans ses chères montagnes, il parut languissant, affaibli, fréquemment pris de fièvre et de malaise ; trois mois après, il gardait le lit, et encore trois mois, il n'était plus. Et cependant il voyait son mal, il le jugeait, je dirais même

1. M. Villemain.

qu'il le discutait; comme en une question de philosophie, il embarrassait de sa nette et vive logique ceux qui ne pensaient pas ou feignaient de ne pas penser comme lui; il ne se rendait pas aux plus douces et aux plus pressantes consolations, parce que ce n'étaient pas des raisons; il y souriait tristement, mais il n'y croyait pas, et, soit dans son langage muet, d'un coup d'œil, d'un geste, soit quelquefois même en paroles explicites et directes, il concluait toujours rigoureusement à quelque chose de funèbre. Je me souviens qu'un de ses derniers jours, comme je pensais lui avoir enfin produit quelque illusion, il me dit : « Mon ami, soyez sûr que je suis mal, très-mal; cela tient à différentes causes. » Il se sentait donc mourir, et mourir à son âge, en pleine vigueur d'esprit, dans toute la force et toute la maturité de la vie philosophique; il se sentait retiré d'un monde où il avait encore quelque chose à faire, où il avait à prendre soin de plus d'une destinée, et de celles dont la famille l'avait fait la Providence, et de celles dont la science l'avait institué un des guides. Il pouvait donc bien dans ces pensées garder encore, comme toujours, l'esprit lucide et calme, mais qu'il devait avoir le cœur affligé et troublé! Et cette épreuve s'est prolongée durant de longs jours et de sinistres nuits; elle a duré jusqu'à sa dernière heure, croissante, pressante, lui laissant toute conscience et lui enlevant toute espérance, toute espérance terrestre, du moins : car de l'autre côté il espérait, comme il aimait, comme il croyait. Cette épreuve a donc été plus décisive qu'aucune autre, elle a eu tout le caractère d'une de ces voies de la Providence que Dieu suit pour susciter dans ses meilleures créatures des vertus d'un ordre à part, les vertus de la bonne mort. Il faut bien l'entendre en ce sens, car autrement qu'eût-ce été de mourir ainsi plein de jours pour le bien et avec tant de raisons de garder et d'appliquer sa vie à tous les plus nobles buts que puisse se proposer l'humanité? La mort pour la mort n'est point une explication; mais la mort pour la vie, pour une vie nouvelle, c'est-à-dire l'épreuve sous sa dernière et fu-

nèbre forme, en est une, au contraire, qui satisfait à la fois le cœur et la raison dans ce qu'ils ont de meilleur.

« M. Jouffroy a donc subi la loi commune de l'humanité, c'est-à-dire qu'il est mort comme il a vécu, dans l'épreuve. Mais également selon cette loi, qui, si elle assujettit l'homme à la douleur, ne l'y assujettit pas exclusivement, et lui fait aussi pour le soutenir, et en raison de ses mérites, comme une sorte d'avance sur le bonheur infini que l'éternité lui réserve, il eut bien ses douces joies. Il eut celles de la pensée, alors que, dans l'enthousiasme et l'élan de la jeunesse ou dans la puissance de l'âge mûr, il s'élevait d'inspiration, ou par l'analyse et le raisonnement, à l'intelligence ou à la découverte de quelque grande vérité; il eut celles de la parole, quand, dans quelques-unes des belles leçons dont il ravissait son auditoire, il entraînait les esprits par la lumière et le mouvement, l'éclat et l'élévation de son noble discours; il eut les saintes joies de la famille, de l'amitié et de la religion; et, parmi toutes ces félicités, il fut toujours exempt de ces tristesses fâcheuses qui naissent des mauvaises passions, de la haine, de l'envie; de ce côté il fut heureux, heureux comme il est donné de l'être aux généreuses et grandes natures.

« Mais après tout, cependant, sa vie fut une épreuve.

« Que fera donc Dieu de cette destinée qui lui vient ainsi toute préparée pour la justice et la récompense? La terminera-t-il à la tombe? La brisera-t-il là où il semble si juste qu'elle doive se continuer et se renouveler? Mettra-t-il au néant ce qui a tout droit de durer? Quand de quelque chose de bien il peut faire quelque chose de mieux, procédant à contre-sens de son caractère de créateur, du bien fera-t-il le moins bien, ou plutôt du bien ne fera-t-il rien? Ne recueillera-t-il pas équitablement ces grandes facultés dont il s'est plu à douer une de ses créatures d'élite, qu'il a suscitées en elle par la grâce et développées par l'épreuve? Ne les recueillera-t-il pas pour l'éternité? Ne les prendra-t-il pas pour les conserver dans cette vive unité qui les a produites et portées, avec ce qui en fait véritablement l'es-

sence et la vertu, je veux dire la conscience, la liberté et la personnalité? De toutes les forces de ma raison et du profond sentiment que j'ai du bien, du vrai, de l'ordre et de la Providence, je repousse un tel doute. Pâle fleur qu'il vient d'abattre, il ne t'a pas brisée sans retour; et, de la même main avec laquelle il t'a un moment flétrie, il te relèvera plus brillante et ornée de plus de dons qu'il ne t'en avait conféré; il ne t'a pas perdue, il ne t'a que transplantée; tu nous resteras dans l'éternité. C'est là ma ferme espérance. C'était aussi celle qui respirait dans des paroles que je regrette de ne pouvoir vous citer que par lambeaux, car elles valent surtout par l'ensemble du discours dont je les tire.

« Cette vie, disait l'orateur en s'adressant en un jour de fête « aux jeunes gens qu'il couronnait, cette vie, je l'ai en grande « partie parcourue; j'en connais les promesses, les réalités, « les déceptions; vous pouvez me rappeler comment on « l'imagine, je veux vous dire comment on la trouve.... On « la croit longue, elle est très-courte : car la jeunesse n'en « est que la lente préparation, et la vieillesse n'en est que « la plus lente destruction. Dans sept à huit ans vous aurez « entrevu toutes les idées fécondes dont vous êtes capables, « et il ne vous restera qu'une vingtaine d'années de force « pour les réaliser. Vingt ans ! c'est-à-dire une éternité pour « vous, et en réalité un moment.... Votre âge se trompe « encore d'une autre façon sur la vie : il y rêve le bonheur, « et celui qu'il y rêve n'y est pas.... Ces nobles instincts qui « parlent en vous et qui vont à des buts si hauts, ces puis- « sants désirs qui vous agitent, comment ne pas croire que « Dieu les a mis en vous pour les contenter, et que cette « promesse, la vie la tiendra? Oui, c'est une promesse; c'est « la promesse d'une grande et heureuse destinée, et toute « l'attente qu'elle éveille en votre âme sera remplie; mais, « si vous comptez qu'elle le sera en ce monde, vous vous « méprenez....

« Pardonnez-moi, dans un jour si plein de joie pour vous, « d'avoir arrêté votre pensée sur des idées aussi austères.

« C'est notre rôle à nous, à qui l'expérience a révélé la vé-
« rité sur les choses de ce monde, de vous la dire. Le som-
« met de la vie en dérobe le déclin; de ses deux pentes,
« vous n'en connaissez qu'une, celle que vous montez; elle
« est riante, elle est belle, elle est parfumée comme le prin-
« temps. Il ne vous est pas donné comme à nous de con-
« templer l'autre, avec ses aspects mélancoliques, le pâle
« soleil qui l'éclaire, et le rivage glacé qui la termine. Si
« nous avons le front triste, c'est que nous la voyons. Vivez,
« jeunes gens, dans la pensée que vous la descendrez comme
« nous. Faites en sorte qu'alors vous soyez contents de vous-
« mêmes; faites en sorte surtout de ne point laisser s'étein-
« dre dans votre âme cette espérance que nous y avons
« nourrie, cette espérance que la foi et la philosophie allu-
« ment, et qui rend visible par delà les ombres du dernier
« rivage l'aurore d'une vie immortelle. »

« Ces paroles, Messieurs, sont de lui; vous les eussiez reconnues quand je ne vous l'eusse pas indiqué. Rapprochées de l'événement dont elles expriment comme le confus et funèbre pressentiment, elles lui appartiennent trop intimement pour que vous ne les lui eussiez pas rapportées; il les aimait, je me le rappelle, et il me disait que depuis longtemps il n'en avait pas trouvé qui convinssent mieux à son âme. Raison de plus, Messieurs, pour y croire fermement; c'est, à dix-huit mois de date, comme le testament spirituel d'un homme qui savait à la fois ne point se faire illusion, et cependant espérer. Acceptons-le comme l'expression d'une haute et droite intelligence, qui, dans la question la plus grave que puisse se poser l'humanité, ne jugeait plus de la vérité comme d'une chose de pure spéculation, mais comme du principe, de la règle et du soutien de sa vie, qui jugeait par conséquent en toute sincérité et en toute conscience, et par conséquent aussi avec toute sagesse. Acceptons-le, et, autant que possible, tournons-le à consolation. La perte est grande pour nous; mais songeons que devant Dieu elle est réparable, qu'elle est réparée. Adieu donc, ô mon ami!

adieu dans toute la simplicité et toute la profondeur du mot; je n'ai rien de mieux à dire en te quittant. »

Je voulais finir ici; il me semblait en effet en avoir assez dit, et surtout après ces dernières paroles, je n'avais guère le courage d'en chercher et d'en ajouter d'autres. Cependant, en y bien pensant, il m'a paru impossible de ne pas donner au moins quelques avertissements sur la nature et le caractère des morceaux compris dans ce volume.

Et d'abord ils sont tous rédigés et écrits de la main de M. Jouffroy[1]. Je le dis pour les distinguer de ceux du même genre qui pourront être publiés par la suite, et qui ne sont pour la plupart que des leçons recueillies par des sténographes ou des élèves. Ici tout émane du maître lui-même ; non que tout soit en l'état où il l'aurait pu mettre s'il l'avait revu, corrigé et arrangé pour l'impression; mais tout est du moins tel que d'un premier jet il l'a produit et exprimé ; et malgré ce qui peut y manquer, il n'y a pas à s'y tromper : c'est sa pensée, c'est sa forme, c'est bien quelque chose de lui.

Ensuite, de ces morceaux le capital par son importance, aussi bien que par son étendue, est sans contredit le mémoire sur *l'Organisation des sciences philosophiques*. Je ne veux ici l'analyser, le discuter ni le juger; mais il est peut-être nécessaire que j'en marque bien l'esprit. Au fond c'est une composition du genre du *Discours de la méthode;* l'auteur y agite les mêmes questions, et, comme Descartes, il mêle aux discussions dont elles sont le sujet ces explications empruntées à la biographie de l'esprit, si l'on peut se servir de ce terme, qui en redoublent l'intérêt. Il y fait ainsi assez au long sa confession philosophique; seulement c'est avec une effusion, une personnalité, une indépendance et une hardiesse de pensée, qui sont sans doute beaucoup plus de notre siècle que du dix-septième; et je ne puis pas disconvenir qu'il y a loin sous ce rapport de Descartes, même lors-

1. Il n'y a du moins qu'une exception que j'ai indiquée en son lieu et dont j'ai donné la raison. (*Voir* le commencement de la leçon sur la sympathie.

qu'il se montre le plus libre en ses aveux, au fils bien autrement libre d'une époque qui a vu deux grandes révolutions, l'une religieuse, l'autre philosophique, se terminer elles-mêmes à une grande révolution politique. On devra donc s'attendre chez l'auteur à une manière de déclarer et de décrire l'état de son âme qui deux siècles auparavant aurait certainement eu quelque chose de plus contenu et de plus sobre. Ici l'examen de conscience a quelquefois l'abandon d'un mouvement presque lyrique, et l'analyse psychologique y touche souvent à la poésie. C'est pourquoi il faut y avoir égard et ne pas prendre en toute rigueur ce qui n'est dit que d'entraînement; il en est un peu des sentiments exprimés dans ce morceau comme du doute de Descartes : pour le besoin du raisonnement, et sans être pour cela moins sincères, ils pourraient bien en certains endroits être poussés jusqu'à la fiction.

Dans tous les cas, pour les bien comprendre, il faut les voir dans toute leur suite; et ici, pour m'expliquer sans détour ni fausse réserve, je vais droit à la question qu'on ne manquera pas de se poser : Que croyait M. Jouffroy? que croyait-il en commençant, que croyait-il en finissant? Il le dit en termes admirables : il croyait d'abord en chrétien tout ce qui s'enseigne à un chrétien, il avait la foi telle qu'il l'avait reçue de la parole du vieux prêtre, son instituteur au village, des traditions de sa famille et de l'éducation du collége; mais ensuite le doute lui vint, et il lui vint *comme la poussière répandue et semée dans l'atmosphère qu'il respirait*[1]; et ce ne fut pas la philosophie, à laquelle, on le remarquera, il était encore étranger, qui le lui apporta et l'en troubla; ce fut une cause plus générale, plus commune et plus puissante : ce fut l'esprit même du temps, ce génie de deux siècles de scepticisme, selon son expression, qui lui aussi, comme une religion, gagnant tout dans la société, atteignait particulièrement les âmes vives et inquiètes.

1. Ce sont ses expressions.

M. Jouffroy, ainsi que tant d'autres, un moment succomba et céda à cet esprit. Après quelles luttes et avec quelles angoisses, avec quel orgueil triste et sombre, et quelle amère satisfaction : on le lira dans son Mémoire; mais on y lira aussi comment il sortit de cet état, et comment ce fut la philosophie, qui ne l'y avait pas précipité, qui l'en tira, grâce aux lumières dont elle l'éclaira successivement. Il commença dès lors, en effet, dans la voie de la science où l'avait d'abord placé et quelques temps guidé le jeune maître auquel nous devons tant, ce long retour à des croyances qui, sans être précisément celles de sa foi primitive, sans en avoir du moins le caractère et les motifs, en contenaient comme conclusion toutes les grandes affirmations. Il s'ensuit donc qu'il crut, au terme et comme dans le repos de ses laborieuses méditations, à toutes les mêmes vérités principales, mais maintenant expliquées et démontrées par la raison, qu'il avait tenues en principe du sentiment et de l'autorité. Il avait ainsi retrouvé, pour la force de son âge viril, des idées qui sous forme de dogmes avaient nourri son enfance, et naturellement aussi il était revenu, pour la religion qui les lui avait données, pour cette vieille mère de son âme, si l'on me permet l'expression, à une sympathie et à un respect qui, sans être précisément sa soumission première, en étaient du moins certainement le tendre et pieux souvenir. Et ce que j'avance ici, je ne le suppose pas, je le raconte et je le prouve; je le prouve en particulier par deux de ses derniers écrits, son rapport sur les Écoles normales primaires et un discours que j'y joins; je le prouve par sa grande leçon sur la destinée humaine publiée dans ses premiers *Mélanges* [1]; je le prouverais par tout son enseignement, et je ne ferais ainsi qu'établir ou rétablir la vérité.

J'ai placé à la suite du Mémoire sur *l'Organisation des sciences philosophiques*, le Mémoire sur la *Légitimité de la*

1. Ce mouvement de retour est déjà marqué dans le Mémoire *Sur l'organisation des sciences philosophiques;* la troisième partie en est le prélude très-significatif.

distinction de la psychologie et de la physiologie; c'est qu'en effet ils tiennent étroitement l'un à l'autre. Cela est même si vrai, qu'on trouvera dans la troisième partie du premier quelques pages qui seront, en certains endroits, à peu près reproduites dans le courant du second. Mais elles y seront avec des développements, des accessoires et un cadre, qui justifieront ce double emploi.

Par les raisons que je viens de donner, j'ai cru devoir rapprocher des deux précédents morceaux le *Rapport sur les Écoles normales primaires*, et un *Discours* qui en est un convenable accompagnement.

Le reste des fragments qui composent ce volume est loin aussi d'être sans prix. L'un d'eux en effet est sa leçon de début à la Faculté des lettres, qui, quoiqu'il ne la lût pas lorsqu'il la fit, était tout entière écrite de sa main dans ses papiers; l'autre, qui a pour titre : *Faits et pensées sur le langage*, n'est pas complet, mais il est le dernier écrit sorti de sa plume; on voit, par des dates de lettres sur le revers desquelles il est comme jeté pièce à pièce, qu'il a été composé vers les moisde septembre et d'octobre 1841, c'est-à-dire au moment même où il était menacé et peut-être atteint du coup fatal qui l'a tué. Il y avait piété à recueillir ces pages écrites si près de la tombe.

Enfin le troisième est une leçon détachée sur la *Sympathie*, qui, bien que sténographiée, peut être rapprochée des morceaux écrits par l'auteur lui-même : je ne l'ai d'ailleurs donnée que par exception et pour compléter le volume.

En tout, ces *Nouveaux mélanges* auront surtout le grand intérêt de montrer M. Jouffroy aux deux termes de sa carrière et de marquer le chemin qui l'a conduit de l'un à l'autre. C'est ainsi qu'il faut les prendre ; c'est dans cette vue qu'il faut les lire. Ils n'ont tout leur sens que dans leur ensemble; en rechercher certaines parties et négliger les autres, s'attacher à certains morceaux à l'exclusion du reste, serait porter ses préjugés, ses goûts, et ses passions dans une appréciation qui, pour être juste, doit être large et complète.

Le genre de lecteurs auxquels s'adressent les écrits de M. Jouffroy sauront se mettre en garde contre ces faiblesses; j'y ai du moins compté quand j'ai livré à leur justice cette suite de pensées qui, pour être bien jugées, ne doivent point l'être séparément. S'il n'en eût pas été ainsi, j'aurais éprouvé quelque embarras à l'idée des fâcheuses et fausses interprétations auxquelles aurait prêté cette publication; et dans ce cas aussi j'avouerais mes regrets de n'avoir pas eu avec M. Jouffroy, quelque triste qu'il eût pu être, un suprême et funèbre entretien, dans lequel il m'eût confié ses dernières volontés sur ses papiers; ma conscience eût alors été plus à l'aise et ma responsabilité plus simple, mieux circonscrite et plus franche. Mais je n'ai point de telles inquiétudes, et je suis persuadé qu'il n'est pas un ami sage et éclairé de la vérité qui ne comprenne M. Jouffroy comme il doit être compris. J'ai foi pour lui en une impartialité dont il n'a jamais manqué envers les autres.

PH. DAMIRON.

Juin 1842.

INTRODUCTION.

Ayant consacré deux années entières à traduire et à donner au public les ouvrages du chef de l'école écossaise, il me semble qu'il est de mon devoir, à présent que cette longue recherche est terminée, d'exposer aux amis de la philosophie les motifs qui m'ont engagé à m'occuper d'un pareil travail, et de les préparer, par quelques recherches préliminaires sur les limites et les divisions naturelles de la psychologie, à tirer de cette publication toute l'instruction qu'elle me paraît contenir. Tels sont les deux buts que je me propose dans cette *Introduction*, et qui la

diviseront en deux parties, quoique d'ailleurs ils ne soient point étrangers l'un à l'autre, comme on ne tardera pas à s'en convaincre si l'on veut bien lire avec attention les pages suivantes.

DE L'ORGANISATION

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

PREMIÈRE PARTIE.

Ce qu'il faut savoir avant de mettre la main comme simple ouvrier à l'édifice d'une science est très-considérable, et il n'y a guère de vrai savant qui n'ait dépensé la moitié de sa vie à conquérir le droit d'ajouter une vérité nouvelle aux découvertes de ses prédécesseurs. La raison en est simple : on ne peut continuer avec intelligence une entreprise commencée, à moins d'en connaître le plan et de savoir jusqu'où elle a été conduite; et comme, en matière de science, l'autorité est sans poids, un esprit raisonnable ne consent point à embrasser une pareille tâche avant de s'être assuré que ce plan est bon et que les bases déjà posées sont solides. Ainsi, l'intelligence et la critique de la méthode, la connaissance parfaite et l'examen approfondi des travaux déjà consommés, tel est l'inévitable noviciat auquel doivent se soumettre

ceux qui aspirent à l'honneur de faire avancer d'un pas une science quelconque. Beaucoup meurent à la peine avant d'avoir franchi ces pénibles épreuves; beaucoup se découragent en chemin et se jettent de lassitude dans des routes moins difficiles; le petit nombre de ceux qui arrivent ne pénètre que tard et déjà fatigué dans le pays des découvertes.

Mais si cet apprentissage est pénible dans toute espèce de science, s'il exige beaucoup de temps dans celles qui sont très-avancées, on peut dire qu'il offre en philosophie des difficultés incomparables. Ce n'est pas qu'il se compose en philosophie de recherches plus nombreuses ou d'une nature différente : les questions qu'il faut résoudre pour se mettre au niveau d'une science sont les mêmes; leur nombre ne varie pas plus que leur nature, et ce qu'elles sont en grammaire ou en physique, elles le sont en philosophie. Ce n'est pas non plus que la philosophie soit une science plus avancée, et qu'on rencontre en l'étudiant une plus grande somme de connaissances acquises à s'approprier : quoique aucune autre n'embrasse un plus vaste champ, ce champ n'est pas si peuplé de découvertes, que la patience ne puisse venir à bout de le moissonner. Ce n'est pas enfin que ces connaissances soient d'une nature si haute ou si subtile qu'il faille une intelligence d'une pénétration peu commune pour les comprendre : beaucoup de personnes reculent effrayées devant les plus simples questions de géométrie ou d'astronomie, et il n'en est point qui n'aborde avec confiance celles de morale ou de métaphysique. Ce ne sont point là les causes qui rendent si laborieux le noviciat du philosophe, et si inaccessible pour un esprit sévère l'abord de la science; cette raison est ailleurs : elle réside tout entière dans la difficulté même qu'on ren-

contre en philosophie de résoudre les questions préliminaires que tout homme de bon sens se pose en abordant l'étude d'une science, et dans la nécessité de les avoir résolues avant de songer à en reculer les limites.

En effet, ces questions, toujours les mêmes, quelle que soit la science dont il s'agisse, ne se résolvent pas dans toutes avec la même facilité. Indépendamment de la quantité des connaissances acquises, qui exige plus ou moins de temps selon qu'elle est plus ou moins considérable ; indépendamment de la nature plus ou moins subtile de ces connaissances, qui veut un degré d'intelligence ou d'attention plus ou moins rare, différences dont nous ne tenons point compte, et qu'il n'est pas dans notre sujet de considérer, l'esprit peut rencontrer dans la constitution même des différentes sciences des obstacles plus ou moins grands à la solution de ces questions préliminaires.

Une science dont l'objet, la matière et les grandes divisions seront parfaitement déterminés, en offrira infiniment moins qu'une autre dans laquelle un ou plusieurs de ces points fondamentaux resteront encore dans l'ombre ; et la difficulté deviendra plus grande encore et sera presque insurmontable dans celle où aucun de ces points ne sera fixé. En un mot, elle sera en raison inverse du degré d'organisation de la science : la plus faible possible quand cette organisation sera parfaite, la plus grande possible quand cette organisation ne sera pas même commencée, et de plus en plus considérable selon qu'un moindre nombre des éléments de cette organisation existera. C'est assez dire que les sciences ne sont point toutes également bien organisées ; c'est assez dire même qu'il y en a qui ne le sont point du tout. Comme la philosophie, dans notre pensée, est au nombre de ces der-

nières, et comme nous voyons dans cette circonstance la source des difficultés en quelque sorte innombrables qu'elle présente à quiconque veut l'étudier, nous devons nous arrêter sur cette assertion, afin de la justifier en l'expliquant. Examinons donc à quelles conditions une science est organisée, et de quelle manière le degré de perfection de cette organisation la rend ainsi plus ou moins facile. Ces conditions assignées et cette dépendance constatée, nous pourrons mieux, en ramenant nos regards sur la philosophie, déterminer jusqu'à quel point elle est organisée, et reconnaître si, comme nous le pensons, la difficulté de se mettre en possession de cette science a son principe dans l'imperfection de cette organisation.

Toute connaissance suppose deux termes, une intelligence qui connaisse et un objet connu. La connaissance est quelque chose d'intermédiaire entre ces deux termes. Résultat de la vue ou de la conception de l'objet par l'intelligence, elle le représente, elle en a l'image en elle. Quand cette image est conforme à l'objet, elle est vraie; quand elle ne lui est pas conforme, elle est fausse. Cela est vrai de toute connaissance, quel que soit son objet, ou de quelque manière qu'elle ait été acquise.

En mettant d'un côté notre intelligence et de l'autre toutes les réalités substantielles ou phénoménales qui existent, avec toutes les propriétés des unes et toutes les lois des autres, et tous les rapports qui lient entre elles et ces existences, et ces propriétés, et ces lois, nous concevons entre ces deux termes une connaissance possible qui serait en nous l'image fidèle et complète de tout ce qui existe, et par conséquent de tout ce qui peut être connu. Cette connaissance est pour nous l'idéal de la science. C'est sur le chemin qui conduit de l'ignorance

absolue à cette science absolue que voyage l'intelligence humaine.

En cherchant en quoi consiste la science humaine dans un moment quelconque de son histoire, on trouve qu'elle se compose de quelques fragments de cette image totale du monde, qui serait la science absolue. Ces fragments correspondent chacun à quelque partie de l'objet total de la science, et ont avec cette partie le même rapport que la science elle-même avec le tout; ils représentent à l'intelligence cette partie de la réalité; ils en sont l'image en elle. Nous croyons à la fidélité de leur image, et c'est à ce titre que nous appelons ces fragments du nom de science et que nous en faisons cas.

Ainsi, la science humaine, identique par sa nature à la science absolue, est loin de l'égaler en étendue; nos connaissances ne sont que des lambeaux de la connaissance universelle. L'ensemble de ce qui est nous échappe; notre intelligence n'en connaît que des pensées détachées.

En cherchant comment s'élèvent dans l'intelligence humaine ces connaissances partielles, nous trouvons d'abord qu'elles n'y ont pas été déposées au commencement, mais qu'elles sont le fruit des efforts qu'elle a faits et qu'elle continue de faire pour connaître le monde. En effet, elles n'ont pas été de tout temps sa propriété; les époques les plus reculées sont aussi celles où l'humanité nous paraît le plus voisine de l'ignorance absolue. Nous voyons cette ignorance se dissiper un peu à mesure qu'elle s'éloigne de son berceau. Plus tard, nous pouvons apprécier les notions nouvelles dont chaque siècle a enrichi ses connaissances, et nous avons conscience dans le nôtre des acquisitions que chaque jour y ajoute. La science humaine est donc le résultat des travaux de l'intelligence humaine s'appliquant à l'objet total de la

science et en déchiffrant successivement quelques parties. Elle s'est accrue et continuera de s'accroître par la succession de ses efforts.

Il semble suivre de là que l'ignorance absolue a été le point de départ de l'intelligence humaine, et que la science absolue est le terme vers lequel elle aspire, et auquel il est de sa destinée d'aboutir. Ces deux inductions sont vraies, sauf quelques restrictions. On trouve dans l'intelligence humaine des notions que l'expérience n'a pu lui donner; et, quand on examine la nature de ces notions, on s'aperçoit que sans elles nous ne pourrions rien comprendre aux choses que l'expérience nous révèle. Il résulte invinciblement de cette double observation que ces notions n'ont point été acquises par l'intelligence humaine, mais lui ont été données en même temps que les facultés par lesquelles elle concevait. Car, si on le nie, on ne peut expliquer leur acquisition par ces facultés, et, de plus, on ne saurait plus concevoir la possibilité d'aucune autre connaissance. L'intelligence humaine n'est donc pas partie de l'ignorance absolue; elle n'a pas été poussée en face du monde avec la faculté de le connaître pour toute arme ; elle portait aussi en elle les notions premières indispensables pour le comprendre, notions qui lui ont successivement apparu à mesure que l'occasion s'est présentée. Ces notions innées composent ce qu'on appelle la raison et constituent l'être raisonnable. Il existe des créatures intelligentes qui en sont privées, et celles-là n'apprennent rien. L'homme n'est capable d'apprendre et de savoir que par elles.

D'une autre part, il n'est pas non plus absolument vrai que la science complète soit le terme réservé au progrès de la connaissance humaine. Ce qui est vrai, c'est que l'intelligence humaine y aspire; c'est que, par conséquent,

il y a lieu d'espérer que cette satisfaction complète ne sera pas éternellement déniée à ses désirs; mais ce qui ne l'est pas, c'est qu'elle puisse ici-bas et à l'aide des sciences y arriver. Retenue dans un point de l'univers, elle n'en peut voir que la faible partie qui est à sa portée; et encore, dans cette partie même que son observation peut atteindre, à l'exception d'elle-même, elle ne saisit les choses que par la surface. Quant au fond, il lui échappe, et elle est condamnée à le deviner. Elle le peut, il est vrai, grâce aux notions de sa raison, qui lui révèlent les dépendances qui existent nécessairement entre ce qu'elle voit et ce qu'elle ne voit pas; mais cette divination de ce qu'elle ne voit pas, pour être complète, suppose une connaissance complète de ce qu'elle voit, et les détails qu'elle voit sont infinis, et, à un certain degré de l'analyse, finissent par échapper à l'observation. Ainsi, notre connaissance de la partie du monde qui est à notre portée ne saurait jamais être complète. Mais, le fût-elle, cette connaissance ne serait qu'un fragment de celle du tout; et, bien qu'on puisse supposer que la partie de l'univers que nous saisissons renferme des échantillons de tout ce qui existe, jamais toutefois cette hypothèse ne pourra s'asseoir assez pour autoriser l'induction qui conclurait de cette faible partie au tout, et soumettrait l'univers de Dieu aux lois du nôtre. Ainsi, l'intelligence humaine a des bornes fatales qui l'empêcheront toujours d'acquérir la science absolue. Si la connaissance complète est un bien réservé à notre intelligence, ce n'est point en ce monde qu'il lui a été donné de l'atteindre.

Mais, bien que l'intelligence humaine ne soit point partie de l'ignorance absolue, et ne doive point aboutir à la science absolue, la science humaine n'en est pas

moins un intermédiaire mobile entre ces deux termes; elle s'avance de l'un à l'autre par un mouvement continuel, dont la rapidité va croissant : fragment de plus en plus considérable de la science totale, image de moins en moins incomplète de cette immense réalité au sein de laquelle nous vivons, et en présence de laquelle nous avons été poussés d'abord sans autres armes que la faculté de l'observer et les données indispensables pour la comprendre.

Or, dans ce progrès même, l'intelligence humaine a suivi et continue de suivre une loi qui laisse clairement apercevoir l'histoire de la science, et qu'on voit suivre à notre esprit, quelque vaste ou quelque borné que puisse être l'objet qu'il veut connaître.

Quand un objet nouveau et inconnu est soumis au regard de notre intelligence, son premier mouvement est de l'embrasser tout entier, et d'essayer de le connaître d'un seul coup d'œil. On dirait qu'il est dans la vraie nature de notre esprit de connaître ainsi les choses, et que ce n'est que par une nécessité étrangère et accidentelle qu'il est condamné à passer par l'étude successive des parties pour arriver à la connaissance claire de l'ensemble. Il semble du moins oublier d'abord cette nécessité, tant il cède constamment à l'instinct de s'y soustraire, et va droit d'abord, dans tous les cas, à la totalité de l'objet; mais elle lui est bientôt rappelée par l'impuissance de cette tentative. Cette vue systématique ne lui donne qu'une image indécise et confuse; et, de ce tout qui lui échappe, son attention descend bientôt aux parties qu'elle y distingue vaguement, et, ne pouvant même embrasser deux de ces parties, finit par se concentrer successivement sur chacune. Ainsi, l'étude de l'objet vient naturellement se résoudre dans l'étude successive de chacune

de ses parties ; et des notions partielles ainsi successivement acquises l'esprit compose la connaissance totale qui lui avait d'abord échappé, et qu'il ne lui est donné d'obtenir que par ce pénible procédé.

Ainsi va l'intelligence humaine dans l'étude des moindres choses. Tel est son procédé, telle est sa loi. Cette loi, elle l'a subie en présence du monde, de ce monde immense et mystérieux, objet total de la connaissance, en face duquel elle s'est trouvée primitivement placée. Le premier mouvement de l'intelligence humaine, en présence de l'univers inconnu, a été de résoudre d'un seul coup l'énigme totale. Elle n'a vu qu'une chose, le tout ; elle ne s'est posé qu'une question, qu'est-ce que le tout ? elle n'a conçu qu'une science, celle qui avait pour objet de résoudre cette question, la science totale. Et, en effet, la distinction de plusieurs sciences suppose celle de plusieurs problèmes, et celle de plusieurs problèmes suppose celle de plusieurs choses distinctes à éclaircir. Et la distinction dans le tout de plusieurs choses à connaître est déjà une connaissance, suppose déjà une analyse, et ne pouvait être le début de l'intelligence humaine, ni le premier événement de son histoire. Le premier événement de cette histoire devait être le sentiment qu'il y avait pour elle et devant elle un vaste mystère à éclaircir ; elle devait poser ce mystère un sous la forme d'un problème un, et faire de la solution de cet unique problème l'objet d'une science unique. Ce qu'elle devait faire, elle l'a fait partout. Partout l'intelligence humaine s'est directement attaquée d'abord à l'énigme tout entière ; partout elle a lutté audacieusement avec cette immense énigme, et partout de cette lutte gigantesque sont sorties des hypothèses gigantesques et audacieuses comme elle. Les vieilles religions sont là avec leurs grandes et

fantastiques mythologies pour témoigner de ces luttes; elles en sont les plus antiques monuments, elles n'en sont pas les seuls. Les premiers systèmes de philosophie portent le même caractère d'unité et d'universalité. En Grèce, où toute l'histoire de l'humanité s'est développée et formulée plus nettement qu'ailleurs, toute la première époque de la philosophie est consacrée à cette lutte primitive. Il n'y a point de sciences, il y a la science ; cette science a pour objet l'énigme du monde, la connaissance du tout. Dans cette énigme, tous les problèmes sont confondus ; dans ce tout, toutes les existences viennent se fondre. L'homme lui-même, qui se prend avec tant d'audace à ce grand univers, ne s'en distingue pas. Il n'y a point de science particulière pour lui. Cet honneur ne lui vint qu'avec Socrate.

Mais, dans cette lutte, l'intelligence devait à la fois succomber et s'instruire ; l'énigme devait lui résister, et, en lui résistant, se décomposer peu à peu sous ses regards. En Grèce, dans l'époque antérieure à Socrate, on voit ce phénomène se produire peu à peu dans l'unité même de la science et des systèmes. Les grandes parties du tout commencent à se démêler et à se dessiner aux yeux même de ces philosophes qui ne consentent point à les abstraire de l'ensemble. Le problème unique se dissout pour ainsi dire dans les principaux problèmes qui le composent. Il subsiste encore néanmoins, mais vers la fin ce n'est déjà plus qu'une ombre, et l'on sent que cette ombre de la science unique va s'évanouir et faire place aux sciences particulières qui doivent peu à peu la remplacer dans les époques suivantes.

Ce résultat, en effet, est inévitable : l'étude de l'objet total, qui n'a été possible qu'à la condition qu'aucunes parties n'y seraient distinguées, laisse bientôt voir ces

parties à l'intelligence. Dès lors il n'est plus donné à celle-ci ni de confondre ces parties, ni de les étudier simultanément. Elle est condamnée à les abstraire dans ses contemplations comme elles le sont dans ses conceptions. Chaque partie distincte devient donc l'objet d'une question distincte et d'une science distincte. De là, la division de la science primitive qui meurt, et la distinction des sciences particulières qui lui succèdent.

Il y a quelque chose de vrai et quelque chose de faux dans cette décomposition de la science primitive en sciences particulières, et par conséquent dans la distinction et l'existence isolée de ces divisions.

Assurément, l'ensemble des choses qui existent ne forme pas un tout qu'on ne puisse décomposer qu'arbitrairement et fictivement. Cette grande machine renferme des rouages de nature et d'espèce différentes, qui remplissent dans l'œuvre totale des fonctions profondément distinctes. Tous les êtres ne sont pas de même nature, tous les phénomènes de même ordre, toutes les lois de ces phénomènes de même importance. Sur le fond de l'objet total de la science se dessinent et se détachent des masses naturelles, que l'intelligence ne crée pas, mais qui lui apparaissent ; et, quand elle contemple à part chacune de ces masses, elle voit s'y dessiner naturellement encore d'autres distinctions qu'elle n'invente pas plus que les premières et qui sont tout aussi réelles ; et, à mesure que son regard se concentre davantage, des subdivisions de plus en plus petites, mais toujours vraies, se font apercevoir, et elle sont telles, que, si elle pouvait continuer de descendre, que, si sa vue ne se troublait pas à la fin, bien loin encore par delà le terme où elle s'arrête, et peut-être à l'infini, elle verrait se prolonger cette suite de subdi-

visions et de distinctions qu'elle trouve et n'imagine pas. Il y a donc une immense et naturelle variété dans l'objet de la connaissance humaine ; et, quand la science, en se décomposant en sciences particulières, et les sciences particulières en recherches plus particulières encore, reste fidèle à cette décomposition naturelle de son objet, et ne fait pour ainsi dire que l'imiter et lui obéir, elle n'est pas dans le faux, elle est dans le vrai.

Et toutefois, à ce qu'il y a de vrai et de très-vrai dans une pareille décomposition de la science se mêle toujours, par la force des choses, quelque chose de faux. En supposant même la conformité des divisions de la science à celles de l'objet aussi parfaite que possible, il reste toujours cette différence aussi importante qu'inévitable entre la copie et l'original : c'est que dans l'objet la distinction n'est pas la séparation, tandis que dans la science l'une devient l'autre, l'une équivaut à l'autre. Ces parties réellement différentes qui existent dans l'objet n'en soutiennent pas moins bien l'une avec l'autre des rapports, n'en vivent pas moins l'une par l'autre et l'une pour l'autre, n'en exercent pas moins l'une sur l'autre une action, n'en concourent pas moins ensemble et nécessairement à un même but qui est celui du tout, n'en forment pas moins les éléments liés et inséparables d'un seul et même système qui est l'univers. En un mot, la variété dans les choses n'empêche pas l'unité ; ces deux choses coexistent, ou pour mieux dire s'engendrent mutuellement. Or cette unité, la division des sciences la brise dans la connaissance. Vous n'avez pas fait violence à la nature en faisant du règne végétal et du règne animal l'objet de deux sciences distinctes : car ces deux séries d'études sont réellement différentes, et vous n'avez fait que transporter dans la connaissance une variété qui

était dans les choses. Mais ces deux séries d'études vivent et concourent ensemble dans les choses par une loi supérieure; et cette dépendance vous la brisez nécessairement, cette loi supérieure vous la négligez inévitablement dans votre subdivision scientifique. En effet, la subdivision opérée, vous avez deux sciences ayant chacune leur objet, l'une le règne végétal, l'autre le règne animal. Soit que vous vous plaisiez dans l'une ou dans l'autre, vous n'étudierez ou que les êtres du règne végétal et leurs lois, ou que les êtres du règne animal et leurs lois; le rapport, la loi supérieure qui les unit et qui les fait concourir ensemble, vous échappe; elle n'est comprise ni dans l'un ni dans l'autre des objets de vos deux sciences, et non-seulement cette loi qui les unit, mais encore toutes les lois qui les unissent et les font concourir avec toutes les autres parties du système total. Je sais bien que ces lois, que ces rapports supérieurs, vous vous y élèverez un jour, quand vous aurez connu les séries d'êtres que vous étudiez aujourd'hui séparément; je sais bien que ces sciences aujourd'hui séparées et cultivées à part ne seront pas plutôt faites qu'elles s'uniront et se perdront l'une dans l'autre; je sais bien enfin que l'unité de la science, après s'être brisée en mille rameaux, renaîtra un jour de la réunion de ces rameaux. Je sais bien surtout que cette décomposition et ses inconvénients sont inévitables; que l'intelligence humaine, impuissante à embrasser et à distinguer à la fois, est obligée ou de renoncer à tous les deux, c'est-à-dire à connaître, ou de se résigner à distinguer d'abord pour embrasser ensuite; je n'ignore ni le résultat futur de la division des sciences, ni la nécessité de cette division, et des inconvénients qu'elle entraîne. Je me borne à constater ce qu'il peut y avoir de vrai et ce

qu'il y a nécessairement de faux dans cette subdivision, jusqu'à quel point il lui est donné d'être fidèle à la nature, et par où elle la fausse inévitablement et la défigure. Or, il y a cela de faux dans le régime des sciences particulières, régime nécessaire et par lequel la connaissance humaine doit passer, qu'il isole dans la recherche et dans la connaissance ce qui est uni dans les choses. L'unité lui échappe; il ne peut être vrai jusque-là. Le seul degré de vérité qu'il lui soit donné d'atteindre, le seul auquel il doive aspirer, et qu'on ait le droit de lui demander, c'est qu'il reproduise dans ses subdivisions la variété qui est dans les choses, et non pas une autre; c'est que les frontières qu'il assigne aux différentes sciences correspondent aux lignes de démarcation qui distinguent réellement les différentes parties de la réalité.

Mais, dans cette série de vérités à laquelle il est donné à l'intelligence hnmaine d'atteindre dans la formation et la délimitation des sciences particulières, il y a encore infiniment d'arbitraire. En effet, nous l'avons dit, les grandes divisions que la nature nous offre sont elles-mêmes composées; elles présentent des subdivisions parfaitement vraies, qui à leur tour en laissent apercevoir qui ne le sont pas moins : en sorte que, si la faiblesse de notre intelligence nous permettait de discerner jusqu'au bout la série des parties de plus en plus petites qui sont dans les choses, il n'y a pas un phénomène, pas un être, pas une idée, qui ne devînt un monde pour nous, et qui, par conséquent, ne pût non-seulement devenir l'objet d'une étude spéciale, mais encore fournir la matière d'un grand nombre de recherches parfaitement distinctes. Or, à quel degré de subdivisions également vraies la science doit-elle s'arrêter? Quelles sont celles qu'il convient le mieux qu'on reproduise dans la

décomposition à laquelle elle est condamnée? Aucun principe évidemment ne peut empêcher l'arbitraire de se glisser dans la décision. On peut exiger, on a le droit d'exiger que chaque science représente une subdivision réelle et non point imaginaire de la réalité; mais, quant à la mesure, à l'étendue de cette subdivision, les théories ne sauraient l'assigner.

Il y a plus : cette subdivision varie et doit varier nécessairement; elle est et elle doit être inévitablement mobile. En effet, tel phénomène, qui n'était qu'un point dans la circonscription d'une science, est tout à coup étudié. Cette étude révèle que ce phénomène joue un rôle immense dans la nature; que mille autres phénomènes qu'on regardait comme différents ne sont que des formes diverses de celui-là ; que la connaissance de sa loi mène à une foule d'applications. Aussitôt ce point devient un monde, et ce qui n'était qu'un fait confondu avec mille autres dans le cadre d'une science devient ou tend à devenir l'objet d'une science spéciale. Comment trouver mauvaise la création de cette science, sa séparation de toutes les autres? De quel droit, à quel titre, par quel principe la condamner? On ne le saurait évidemment, d'autant plus que toutes sont sciences au même titre et existent du même droit. Les sciences se sont multipliées à mesure que l'étude de la réalité a fait jaillir de nouvelles différences entre les éléments qui la composent. La première décomposition de la science primitive n'a tenu compte que des principales distinctions que nous présente le fait de la création; ces fortes lignes étaient les seules qu'une vue encore toute superficielle y pût découvrir. Une plus longue application ne tarda pas à découvrir des parties dans les lacunes de la subdivision primitive, et les sciences créées par cette

subdivision se subdivisèrent elles-mêmes. Le progrès de la connaissance a donc eu et continue d'avoir pour effet leur plus grande subdivision, et par conséquent la multiplication des sciences particulières; et certes nous ne sommes pas au bout de cette décomposition progressive. Il y aurait lieu d'être effrayé de ce mouvement de multiplication indéfini, si un autre ne venait pas en borner les effets. En effet, à mesure que les sciences s'élèvent à un certain degré de perfection, les rapports qui existent entre elles se laissent entrevoir, et, dès qu'ils sont aperçus et connus, ces sciences tendent à se confondre. Dès lors, la recomposition, au terme de la décomposition, commence à s'opérer. On a déjà vu des exemples de cette fusion de deux sciences; et, de nos jours, plusieurs aspirent évidemment à se réunir, et cela dans un avenir très-rapproché.

Il n'y a donc pas une certaine division des sciences écrite dans la nature des choses, absolue et parfaite par conséquent, autour de laquelle flotte et gravite, que cherche et à laquelle doive un jour aboutir et s'arrêter le mouvement de décomposition qui a mis en pièces la science primitive. Toute division des sciences qui correspond à des différences vraies dans les choses est légitime; et, comme il peut y avoir une infinité de divisions possibles des sciences, conformes à cette condition, il y a une infinité de divisions légitimes des sciences. Il suit de là que la seule vérité à laquelle notre science puisse aspirer, c'est que ses circonscriptions coïncident avec une division réelle des choses telles qu'elles sont dans la nature. Quant à l'étendue de cette division, on ne saurait dire en deçà ni au delà de quel terme elle est trop étroite ou trop vaste; à cet égard, la nature des choses n'impose rien : car, comme tout tient à tout

dans l'univers, que vous la brisiez en grandes ou en petites parties, vous faites une égale violence à la réalité; vous jetez toujours un voile provisoire sur l'unité qui est en elle, et à laquelle vous ne pouvez arriver un jour qu'en l'oubliant longtemps. Toute la différence d'une plus grande à une moindre subdivision des sciences, c'est que vous appelez sciences dans un cas ce que vous auriez appelé chapitres d'une science dans l'autre. Vous n'échappez pas plus à l'extrême décomposition dans la seconde supposition que dans la première; les dénominations seules sont différentes.

Voilà ce qu'on peut dire de plus général sur la division des sciences. On voit quel a été son point de départ, sa cause et sa loi. On voit où elle tend, ce qu'elle contient nécessairement de faux, ce qu'elle a d'arbitraire, et l'espèce de vérité dont elle est susceptible. Il faudrait s'élever à ces vues générales pour comprendre les lois qui président au développement des sciences particulières. Ces lois ne sont pas moins nécessaires que celles que nous venons de constater. Elles résultent, comme elles, de la nature des choses et de celle de l'intelligence.

Une science existe donc légitimement à une seule condition : c'est que son objet coïncide avec une des divisions mêmes des choses. L'unité de cette division fait l'unité de la science. La réalité de l'une fait la vérité de l'autre. Aussi, toute science aspire à se circonscrire dans une de ces divisions vraies, et pour cela aspire à en saisir les limites réelles. Elle sent que son unité et sa vérité dépendent de cette exacte coïncidence; elle sent qu'elle ne sera constituée définitivement que quand elle l'aura rencontrée. Mais elle ne la rencontrera pas du premier coup; et c'est ce qui fait qu'elle ne réussira pas

immédiatement à se constituer et à s'organiser, et que toutes, dans ce travail, ne sont pas arrivées au même degré. Traçons les lois de ce développement.

A tous ses degrés de décomposition, une division vraie des sciences est une chose difficile, et à laquelle l'intelligence humaine n'arrive que lentement et après de longues incertitudes. En effet, la plus générale, comme la plus détaillée, suppose la découverte des différences qui existent dans la réalité. Ces différences sont elles-mêmes des faits qui ne se dévoilent que peu à peu, et à mesure que la connaissance humaine fait des progrès; c'est pourquoi à chaque âge de la connaissance humaine correspond une certaine division de la science, division de moins en moins générale, à mesure que cette connaissance arrive, en avançant, à une analyse plus détaillée des choses. Quelque visibles que paraissent aujourd'hui au sens commun les grandes lignes qui partagent la réalité, il a fallu plusieurs siècles à l'intelligence pour les découvrir et créer cette primitive décomposition de la science qui les exprime. L'humanité en a eu le sentiment longtemps avant d'en avoir l'idée; longtemps sa pensée a flotté autour de ces lignes, qu'on entrevoyait avant de les découvrir nettement; et, tant qu'a duré ce tâtonnement, des divisions vagues, hasardées, souvent imaginaires et fausses, ont été proposées : ébauches indécises, dans lesquelles venait se peindre l'incertitude de la connaissance.

Il en a été de même toutes les fois qu'une décomposition nouvelle est venue briser les unités d'une division plus ancienne et plus générale. Et aujourd'hui encore, quand une science se décompose, ce n'est point tout d'un coup que le partage se fait et que les sciences particulières dans lesquelles elle se résout trouvent leurs

vraies limites et se circonscrivent dans leur objet spécial. Longtemps leurs contours demeurent indécis et flottants; longtemps elles empiètent l'une sur l'autre; longtemps en un mot l'intelligence cherche, sans la rencontrer, la division vraie des choses que chacune doit exprimer, et dont l'unité vraie constituera la leur. C'est que, encore un coup, cette division vraie est un fait à découvrir, et d'une découverte d'autant plus difficile qu'il est très-général, et qu'il présuppose en grande partie faite la science même qu'il doit déterminer. Aussi, n'est-ce souvent que quand les connaissances qui doivent remplir le cadre d'une science sont déjà en partie conquises que le cadre vrai, l'objet vrai, l'unité vraie de cette science, se trouve. Ce qui est vrai de la division des sciences en général est vrai de la circonscription de chaque science en particulier. Et de là vient qu'il y a toujours deux moments, deux périodes distinctes dans le développement d'une science : celle durant laquelle elle cherche encore la division vraie des choses qui doit être son objet et dont elle n'a encore qu'une idée vague; et celle où, l'ayant trouvé et en ayant une idée précise, elle se constitue et s'organise d'après cette idée et prend une forme assurée et définitive; en d'autres termes, la période d'enfantement, et la période d'existence proprement dite.

A vrai dire, une science n'existe que quand son objet a été nettement conçu et abstrait par l'esprit de l'objet total de la connaissance : car, comme les sciences ne se distinguent que par leur objet, tant que l'objet d'une science n'est pas nettement déterminé, ce qui constitue cette science, ce qui la fait elle, et non pas une autre, ce qui lui donne une existence individuelle et propre, lui manque, et par conséquent elle se cherche encore,

elle n'est pas; et cependant il est tout simple que l'intelligence humaine n'attende pas que l'objet d'une science lui ait ainsi apparu d'une manière très-nette et très-déterminée pour lui donner un nom et la cultiver. Si elle attendait, pour étudier une partie de la réalité, que le vrai caractère et les véritables limites lui en fussent parfaitement connus, elle tomberait dans un cercle vicieux, et n'arriverait jamais à connaître ce vrai caractère et ces véritables limites : car c'est par l'étude même qu'elle en fait que ce caractère et ces limites lui apparaissent. Il est donc tout naturel que l'étude d'une science précède sa définition vraie, et que, dès que l'intelligence a le sentiment, ou, si l'on aime mieux, l'aperception obscure d'un certain sujet spécial de recherches, elle consacre ces recherches et leur donne un nom sans attendre que son aperception devienne précise. Non-seulement cela est naturel, mais cela est inévitable; et il n'y a pas de science qui ne passe par cet état et n'y demeure un temps plus ou moins long. La première période de l'existence d'une science, est celle de l'enfantement de cette science : tant qu'elle dure, l'intelligence cherche l'idée de cette science, elle ne la possède pas; elle flotte autour de la division réelle des choses qui en sont l'objet, elle ne l'a pas encore saisie. Cette période est représentée dans l'histoire de presque toutes les sciences par ces définitions et ces noms plus ou moins vagues par lesquels passe toute science avant d'arriver à une détermination exacte et définitive, et à un nom bien fait, et qui la désigne véritablement.

Le but auquel aspire l'esprit dans le travail d'enfantement d'une science, c'est la conception précise d'une certaine division, grande ou petite, mais réelle, de l'objet total de la connaissance. Son point de départ, c'est le

sentiment obscur de cette même division, qui lui fait concevoir en elle l'objet d'une science spéciale et distincte. Le travail d'enfantement lui-même a pour tendance la transformation de ce sentiment obscur, qui, en laissant dans le vague l'objet de la science, y laisse la science elle-même, en l'idée précise, qui, en déterminant les limites de l'un, fixera celles de l'autre. Ce travail est tantôt très-long, tantôt très-court. Telle science arrive presque immédiatement à l'idée précise de son objet; telle autre, qui date de la première décomposition de la science primitive, cherche encore de nos jours cette idée précise de son objet. Mais, longue ou courte, cette période est remplie par une série de définitions de la science, qui ont toutes le caractère de n'être point définitives et de s'évanouir devant le progrès de la connaissance, et cela, parce qu'elles ne sont toutes que des acheminements à la définition véritable de l'objet, et qu'aucune ne la représente ou d'une manière assez précise, ou d'une manière assez vraie pour être définitive et durable.

En effet, tant que l'intelligence, dans cette espèce de gravitation vers l'idée précise de l'objet d'une science, n'est point arrivée à la vue nette et vraie de cet objet, elle ne peut en avoir que deux espèces d'idées, ou une idée vague sans être fausse, ou une idée précise sans être exacte. Toutes les définitions qui précèdent en elle la véritable définition de l'objet portent donc inévitablement l'un ou l'autre de ces caractères, ou d'être vagues, c'est-à-dire de laisser l'objet indécis et flottant, ou d'être fausses, c'est-à-dire de le défigurer. La science s'empreint de ces caractères. Sa circonscription, ses limites, son unité, restent flottantes et indéterminées dans le premier cas, sont fausses dans le second. De là, les deux seules formes

que puisse revêtir la science dans la période de l'enfantement, et qui témoignent également qu'elle est encore dans cette période : la forme vague et la forme fausse.

De ces deux formes, la première défigure infiniment moins la réalité que la seconde ; en effet, tant que l'intelligence, dans cet acheminement à la véritable délimitation de l'objet d'une science, n'impose pas à la réalité une précision qu'elle n'y aperçoit pas encore, et laisse flotter la définition de la science comme flotte en elle l'idée qu'elle a de son objet, l'intelligence est dans le vrai, et elle y laisse la connaissance. L'unité de la science n'est pas encore posée, il est vrai ; sa circonscription n'est pas encore connue. On ne sait pas encore jusqu'où elle va et où elle s'arrête ; on ne peut pas encore reconnaître ni ce qui en fait certainement partie, ni ce qui certainement lui échappe. La science, en un mot, cherche encore son idée ; elle n'est pas encore, dans la véritable acception de ce mot. Mais, dans cet état flottant, si elle ne représente pas encore la réalité, du moins elle ne la défigure pas ; si elle n'est pas encore vraie, du moins n'est-elle pas fausse. Elle est ce qu'elle peut être : une ébauche indécise qui aspire à prendre une forme, et qui attend que la réalité la lui donne. Cet état d'une science n'aurait aucun inconvénient, s'il ne décourageait pas les esprits vigoureux, qui ont besoin, pour cultiver une science, de savoir ce qu'elle est. Tels sont les caractères de la forme vague.

Mais il est extrêmement rare que l'intelligence humaine use de cette retenue dans l'époque d'enfantement ; son impatience est trop grande pour s'y soumettre ; presque toujours, au lieu d'attendre que la vraie définition de l'objet lui soit révélée et sorte du progrès de la connais-

sance, elle formule cette définition sur les données incomplètes qu'elle a; et, dans la fausse confiance que ces données lui inspirent, elle substitue au cadre vrai de la science un cadre de fantaisie, dont les lignes ne coïncident pas avec les contours réels de l'objet, et par conséquent, ou mutile cette division de la réalité, ou lui associe des choses qu'elle ne comprend pas. Mais, toute fausse qu'elle est, cette définition n'en contente pas moins l'esprit humain, et n'en excite pas moins son ardeur. Toute définition pareille d'une science produit ce double effet, et c'est en cela qu'une fausse constitution vaut encore mieux que l'absence de toute constitution, et que la forme fausse a quelques avantages sur la forme vague.

L'une et l'autre, du reste, ne sauraient être que provisoires et engendrer que des constitutions provisoires de la science; car il est également impossible que l'intelligence humaine s'y arrête. Elles la poussent également en avant, en hâtant la détermination de l'objet de la science, c'est-à-dire l'enfantement de sa constitution véritable. Seulement, elles le font chacune à leur manière.

La forme vague opère en effet plus immédiatement que l'autre : car celle-ci fait illusion à l'intelligence, qui, la croyant bonne, s'imagine pour un temps que la science est constituée; au lieu que la forme vague, étant l'absence même de constitution, ne peut laisser prise à cette illusion. La forme vague se déclare elle-même insuffisante, provisoire; elle appelle la recherche de la véritable définition de la science; elle en accuse la nécessité; elle pousse donc naturellement à cette recherche. Son inconvénient n'est pas de déguiser le mal; son inconvénient, comme nous l'avons dit, serait plutôt, à force de le montrer, de décourager beaucoup d'esprits, et de les éloigner d'une science encore indécise et qui n'est point

organisée. C'est un effet que produisent assez ordinairement les sciences qui en sont là.

La forme fausse n'est pas moins essentiellement provisoire que la forme vague, et par conséquent n'en conduit pas moins, quoique d'une manière moins directe, à la détermination vraie de l'objet de la science. Le propre d'une science fausse étant de considérer comme semblables des choses qui sont différentes dans la réalité, elle est tenue de créer des similitudes qui n'existent pas, et sans lesquelles elle ne pourrait exister elle-même. Elle étend donc à toutes les choses qu'elle enferme dans son cadre les caractères de quelques-unes, ou prête à toutes des caractères qu'elle invente et qui n'appartiennent à aucune. C'est ainsi qu'elle crée son unité; et c'est parce que cette unité est fausse qu'elle est fausse elle-même. Or, il est impossible que cette erreur ne soit pas tôt ou tard découverte par le progrès de la connaissance; il est impossible qu'en continuant d'étudier les choses enfermées dans ce cadre faux, l'intelligence n'arrive pas à reconnaître que les similitudes qu'elle leur avait imposées et au nom desquelles ce cadre avait été tracé et l'unité de la science établie, n'existent pas. Et du jour que cette découverte est faite, ce cadre faux est brisé, cette unité factice se dissout en lambeaux qui retournent aux unités vraies auxquelles ils appartiennent réellement; et, dès lors aussi, l'intelligence, délogée de la forme fausse dans laquelle elle s'était reposée, se remet en quête de la véritable définition de la science, mais s'y remet avec toutes les connaissances nouvelles qu'elle doit à son erreur même, et qui, en la forçant à en sortir, l'auront nécessairement rapprochée de la vérité.

Voilà par quel chemin une science arrive à la détermination à la fois vraie et précise de son objet; elle y

arrive à travers une série de définitions ou vagues ou inexactes, dont les unes peuvent être considérées comme autant d'ébauches indécises de la vraie définition, et les autres comme autant de définitions hypothétiques que l'intelligence admet provisoirement et qu'elle rejette à mesure qu'elle en a connu l'inexactitude. Tant qu'une science n'a qu'une idée vague de son objet, elle ne saurait se constituer : car ce qui constitue une science, c'est l'idée de son objet. Elle se cherche donc encore, elle n'est pas. Tant qu'une science n'a qu'une idée fausse de son objet, elle ne saurait se constituer que d'une manière fausse, et par conséquent éphémère; elle existe, mais d'une existence illégitime, et par conséquent périssable. Mais le jour où la division vraie de l'objet total de la connaissance, qu'une science particulière aspire à représenter, a été conçue d'une manière exacte et précise par l'intelligence, ce jour-là la science existe et se constitue définitivement : car ce jour-là toutes les conditions de cette existence et de cette constitution définitive et durable se trouvent remplies.

Qu'est-ce en effet qu'une science constituée, et comment une science se constitue-t-elle par l'idée de son objet ? Le voici.

Une science est constituée quand on sait ce qui caractérise les recherches qui la composent et ce qui les distingue de toute autre recherche possible : car on sait alors ce qui fait de toutes ces recherches une seule science, et non pas plusieurs: on sait ce qui distingue cette science de toute autre; on sait enfin ce qu'elle comprend et ce qu'elle ne comprend pas; on connaît, en un mot, l'unité, le caractère distinctif et les limites de cette science, et ce sont là tous les éléments qui fixent l'idée d'une science qui se constitue. Or, toutes

ces notions, on les a du moment qu'on a une idée précise de l'objet d'une science. Car avoir l'idée nette d'un certain objet, qu'est-ce autre chose que de savoir ce qui le fait lui et le distingue de tout autre ? Et savoir ce qui le fait lui et le distingue de tout autre, qu'est-ce autre chose encore que de savoir quel est le caractère commun et spécial qui rallie l'une à l'autre toutes les choses qu'il comprend, et compose de toutes ces choses une unité naturelle distincte de toute autre? Avoir l'idée précise de l'objet de la zoologie, par exemple, qu'est-ce autre chose sinon de savoir quel est le caractère commun qui distingue tous les êtres qu'embrasse cette science, et qui fait de tous ces êtres un groupe naturel, une unité naturelle, distincte du groupe des êtres végétaux, du groupe des êtres minéraux, et de tout autre groupe possible d'êtres créés? Or, savoir cela de l'objet d'une science, c'est savoir ce qui distingue les choses comprises dans cet objet d'avec toute autre chose possible; c'est connaître non-seulement l'unité, mais encore le caractère distinctif et les limites de cet objet. Et cette unité, ce caractère distinctif et ces limites, sont précisément ceux de la science, qui ne peut avoir d'unité, de caractère distinctif, de limites, que ceux de l'objet qu'elle étudie.

Donc, du moment que l'idée précise de l'objet d'une science est donnée, cette idée constitue la science, laquelle ne reçoit l'être que par cette idée, et par conséquent ne l'a pas tant que cette idée ou n'est pas trouvée ou reste vague. Donc, si cette idée est non-seulement précise, mais encore vraie, si elle est celle en un mot d'une véritable division des choses, d'une véritable unité naturelle, la constitution de la science engendrée par elle est vraie comme elle, et par conséquent immuable et définitive.

Nous avons dit comment et à quelles conditions une science se constitue. Il nous faut dire maintenant comment et à quelle condition elle s'organise. Qu'une science soit constituée, c'est là le premier élément de son organisation; mais ce n'est pas le seul; il en est d'autres dont le progrès de la connaissance la dote successivement, et sans lesquels elle n'est point complétement organisée. De même qu'il y a des sciences constituées et d'autres qui ne le sont pas, ou ne le sont que d'une manière fausse, de même, parmi les sciences constituées, il y en a qui sont plus ou moins organisées, et qui le sont d'une manière plus ou moins vraie. Nous devons suivre l'intelligence humaine dans le travail de l'organisation comme nous l'avons suivie dans celui de l'enfantement. C'est une seconde période dans la vie des sciences, qui n'est pas moins intéressante à décrire que la première.

De même que l'unité inconnue, mais incontestable, de l'objet total de la connaissance renferme pourtant des parties distinctes qui forment en elle comme autant d'unités secondaires, liées, mais différentes; de même chacune de ces unités secondaires contient à son tour toutes les parties qui sont par rapport à elle ce que ces unités secondaires sont par rapport au tout, c'est-à-dire des unités d'un ordre inférieur, unies par un caractère commun, mais séparées l'une de l'autre par des caractères spéciaux. Or, la même loi qui force l'intelligence à décomposer la science du tout, et à la résoudre dans les sciences particulières de chacune des grandes parties de ce tout, la force également, l'objet d'une science particulière étant donné, à résoudre cette science en autant de recherches spéciales qu'elle a distingué de subdivisions réelles dans son objet. Et c'est ainsi que toute science

tend à se décomposer en recherches partielles, comme la science elle-même s'est décomposée et a dû se décomposer en sciences particulières.

Ce nouveau mouvement de l'intelligence humaine dans la formation d'une science est un mouvement d'organisation. Il est parfaitement distinct, par son but et par son résultat, de celui qui a pour objet la constitution même de la science.

Une science est constituée quand elle a conscience de son unité et de ses limites, c'est-à-dire quand elle sait ce qu'il y a de commun entre toutes les recherches qui lui appartiennent, et qu'elle peut par conséquent, une recherche étant donnée, reconnaître si elle lui appartient ou ne lui appartient pas. Quand elle en est arrivée là, elle sait ce qui la fait elle, et non pas autre; elle est. Mais elle peut en être là et ignorer parfaitement quelles sont les recherches qui sont de son domaine et qu'elle reconnaîtrait pour lui appartenir si on les lui présentait. Évidemment, la détermination du nombre, de la nature et des limites respectives de ces recherches, est une autre question tout à fait distincte de la première. La solution de la première, en déterminant la nature de la recherche générale de la science, la constitue. La solution de la seconde, en déterminant les recherches particulières enveloppées dans cette recherche générale, l'organise. Ces deux bases sont parfaitement distinctes, et le mouvement de l'intelligence vers l'une ne saurait être confondu avec le mouvement de l'intelligence vers l'autre.

L'un est aussi naturel que l'autre. Tant que l'esprit n'a pas nettement démêlé l'objet de la science qu'il cultive des autres objets de connaissance, si belles et si nombreuses que puissent être les notions particulières qu'il acquiert sur cet objet, il n'est point satisfait, il n'est

point tranquille ; il sent qu'il ne sait où il va ni ce qu'il fait; le but reste vague, l'étendue de sa tâche inconnue; les notions mêmes qu'il a obtenues, il ne peut point les lier, il ne sait pas si elles peuvent être liées : il est donc poussé par un mouvement invincible à déterminer l'objet de la science. Cela fait, il connaît le but total qu'il poursuit et les limites de sa tâche, il a la circonscription du pays qu'il doit découvrir. Mais ce n'est pas assez pour son repos : ce pays lui est inconnu. Par où commencer le voyage? par où poursuivre? par où finir? Il ne le sait pas, et il est condamné à ne pas le savoir tant qu'il n'aura pas saisi d'une vue générale les grandes régions dans lesquelles il se divise. Les notions mêmes qu'il possède déjà, il ne peut les classer : car il ne peut les rapporter aux parties distinctes du tout auxquelles elles se rapportent, et qu'il ignore. Il est donc condamné à les laisser éparses et à continuer à marcher à l'aveugle. Dans ces recherches, l'esprit, en un mot, sait dans quel pays il est ; mais dans ce pays il n'est pas orienté, et il ne le sera pas tant que les grandes divisions de la science n'auront pas été par lui entrevues : il est donc entraîné à les déterminer par une inquiétude non moins vive et non moins naturelle que celle qui l'a poussé à déterminer l'ensemble.

Mais ce n'est pas seulement à cause de cette inquiétude que l'intelligence humaine tend à résoudre une science dans les recherches principales qui y sont enveloppées; c'est par nécessité. On peut dire que dans l'étude d'une science son chemin passe par là, passe par ces généralités, et que ce n'est qu'à travers qu'il arrive aux détails. En effet, le point de départ d'une recherche générale, d'une science, est toujours la vue obscure de l'objet total de cette science. Cet objet total, l'intelligence ne peut le connaître qu'en le considérant, et ne peut le

considérer sans y distinguer des divisions, des parties; elle sait qu'elle ne peut connaître le tout que par la connaissance de ces parties; elle se concentre donc sur une de ces parties qui se décompose également sous son regard; elle continue de descendre, et c'est ainsi qu'elle arrive aux détails à travers une vue obscure et du tout et des principales divisions. Mais le détail, malgré sa clarté, ne peut ni la satisfaire ni la retenir; l'idée de l'ensemble, l'idée des grandes divisions, l'y poursuit, l'y inquiète, l'y tourmente. Elle remonte donc sans cesse, elle revient à chaque instant à ces deux choses, essayant, à chaque voyage, de les déterminer, pour avoir la mesure de sa tâche et s'y orienter; et, à chaque voyage, et l'ensemble et les grandes divisions se dessinent plus distinctement. Ainsi, dans le travail de création d'une science, à l'étude des détails dans lesquels l'esprit tombe inévitablement, et qu'il n'abandonne pas, se mêle toujours un double mouvement de recherches plus générales, recherches de l'objet de la science ou de sa circonscription, recherches des divisions de la science ou de son ordre: double mouvement qui a pour but la constitution et l'organisation de la science, et qui ne cesse que quand ce but est atteint. On ne peut pas dire que l'un de ces mouvements précède l'autre: ils sont simultanés; seulement le mouvement de constitution est plus fort que l'autre, parce que ce qui importe avant tout, c'est que la science soit constituée, l'organisation ne pouvant être définitivement trouvée qu'après; il atteint donc presque toujours son but le premier; et, quand ce but est atteint, le mouvement d'organisation continue avec un redoublement de vigueur, jusqu'à ce que le sien soit atteint aussi.

Du reste, le dernier mouvement suit absolument les mêmes lois que le premier; il est marqué par les mêmes

circonstances. Les grandes divisions de l'objet d'une science sont réelles comme la circonscription même de l'objet, et ce sont ces grandes divisions réelles que l'intelligence aspire à saisir pour décomposer la science elle-même, sachant bien que la science ne sera divisée, et par conséquent organisée d'une manière vraie et durable, qu'autant que la division de ses recherches sera une image de la division même de l'objet. Mais les divisions réelles de l'objet ne lui apparaissent pas nettement au premier abord. Elle ne parvient à les discerner que lentement et par degrés. Elle n'y arrive donc qu'à travers des divisions ou vagues comme la vue qu'elle en a, ou fausses quand son impatience n'attend pas que cette vue devienne nette. Ces divisions, vagues ou fausses, sont nécessairement éphémères, comme nous avons vu que l'étaient les définitions vagues ou fausses de l'objet de la science. Elles se succèdent et se détruisent sous le progrès de la connaissance entière, jusqu'à ce qu'enfin une division précise soit trouvée, qui coïncide avec la division même de l'objet, et remplisse ainsi toutes les conditions d'une division légitime. Celle-là reste, et la science alors est définitivement organisée.

Et toutefois nous devons faire ici une observation, qui s'applique également à la définition et à la division d'une science. Il est incontestable que tout progrès de la connaissance ajoute quelque chose à la perfection de la définition et de la division la plus exacte d'une science, et qu'ainsi sous ce rapport une science n'est jamais ni immuablement définie, ni immuablement divisée. Mais cette remarque n'ébranle en rien la vérité de ce que nous avons dit. Incontestablement, il y a une époque dans le développement de toute science où sa définition, c'est-à-dire les vraies limites de son objet, où sa divi-

sion, c'est-à-dire les parties principales de cet objet, ne sont point déterminées. On le reconnaît à ce signe, ou que la définition et la division admises laissent dans le vague la nature de l'objet et ses parties, ou qu'il y en a plusieurs qui se partagent les esprits et qui se disputent le mérite d'être vraies. Il n'est pas moins certain qu'il arrive une autre époque où ce vague disparaît, où cette division d'opinions cesse, et où tout le monde est d'accord sur la véritable définition et la véritable division de la science. A quoi attribue-t-on cet accord? à ce que cette définition et cette division sont naturelles, sont vraies, sont l'image fidèle de la réalité. Et toutefois, dans cette époque même, de légères rectifications sont faites de loin en loin à l'une et à l'autre, une plus grande précision est donnée à quelque point de l'une ou de l'autre. Que suit-il de là? non pas que la division et la définition fussent fausses, elles n'en sont point ébranlées, mais seulement que, dans quelques dessins, leurs lignes ou n'avaient pas toute la précision possible, ou ne coïncidaient pas, avec toute l'exactitude imaginable, avec les contours de la réalité. Ces imperfections sont dans la nature des choses, et par conséquent de telles rectifications surviendront toujours. Ce fait n'ébranle point ce que nous avons avancé.

D'autres changements encore peuvent être amenés par le progrès de la connaissance, qui ne l'ébranlent pas davantage. En premier lieu une science peut être divisée en plusieurs autres, ou réunie à une autre; mais il ne s'ensuit pas du tout que son unité fût fausse; il s'ensuit seulement ou qu'entre son unité et celle d'une autre science des rapports ont été aperçus qui ont montré que ces deux unités n'étaient que les parties d'une unité supérieure, ou que dans le sein de son unité on a trouvé

des parties, c'est-à-dire des unités d'un ordre inférieur, assez importantes pour devenir l'objet de sciences particulières. Dans les deux cas l'unité de la science, et par conséquent la vérité de la définition de cette science, reste intacte. Il peut arriver en second lieu que les divisions vraies d'une science soient réduites ou multipliées par le progrès de la connaissance : réduites parce qu'on aura préféré une division plus générale, multipliées parce qu'on aura mieux aimé une division plus détaillée. Mais la division primitive, et la division réduite, et la division plus détaillée, sont simultanément vraies ; l'exactitude de l'une n'est point contradictoire à celle des autres.

La décomposition d'une science dans les recherches qu'elle comprend est le premier élément de l'organisation de cette science ; mais il n'est pas le seul ; il en est un second, qui n'est pas moins indispensable pour que cette organisation soit complète, et à la conquête duquel l'esprit humain n'aspire pas avec une impatience moins inquiète. Ce second élément est la méthode. Une science, dont la décomposition vraie est opérée, et dont la méthode vraie est trouvée, est complétement organisée ; mais elle ne l'est pas à moins. Décrivons la nature de ce second élément, et montrons par quels chemins l'intelligence y arrive.

Ce n'est pas tout, pour élever la science d'une certaine division des choses, que les limites de cette division soient tracées et que les principales parties en soient déterminées. Jusque-là, l'intelligence sait en quoi consiste sa tâche et comment elle se subdivise ; elle en a la circonscription et le cadre. Il reste à remplir cette tâche, et pour cela il faut qu'elle connaisse les moyens certains d'y parvenir. Et cette connaissance certaine des moyens, l'intelligence peut l'avoir ou ne l'avoir pas. Dans l'his-

toire d'une science quelconque, il y a toujours une époque où elle ne l'a pas encore, et une autre où elle l'a; c'est donc une chose qu'elle acquiert, qu'elle découvre. Cette découverte est celle de la méthode de cette science. Tant qu'une science n'a pas sa méthode fixée, il manque un élément à son organisation.

Les choses que l'intelligence peut connaître ne sont point placées par rapport à elle dans une seule et même situation. Placée elle-même dans un coin du monde, une partie de ce monde lui apparaît, le reste lui est invisible; dans la partie qui lui apparaît, certaines choses sont en elle, et beaucoup d'autres extérieures à elle. Il était impossible qu'elle connût de la même manière ces choses placées par rapport à elle dans des situations si différentes. Il fallait donc que l'intelligence fût pourvue de facultés différentes, relatives à ces différentes situations des choses, et propres chacune à saisir ces choses placées dans chacune de ces situations. De là, la variété des facultés de l'intelligence humaine. Elle a des facultés pour saisir la partie visible des choses qui lui sont extérieures; elle en a pour saisir la partie visible qui est en elle. Quant à la partie des choses qui ne lui apparaît pas, elle y parvient de deux façons, et par les idées universelles qu'elle apporte en naissant, et par la connaissance de la partie visible. Elle a la faculté de concevoir ces idées universelles et d'en déduire tout ce qu'elles impliquent; elle a la faculté de les appliquer à ce qu'elle voit, et par ce moyen d'induire légitimement de ce qu'elle voit ce qu'elle ne voit pas. Ainsi, elle a des moyens de connaître variés comme les points de vue sous lesquels sont placées les choses; et ces facultés, étant différentes, arrivent à connaître par des procédés différents. De même que chacune a sa nature propre et

sa compétence spéciale, chacune aussi a sa méthode spéciale, correspondant à sa nature et à son objet.

Naturellement l'intelligence, dans son rapport avec les choses, applique à chaque partie de ces choses la faculté compétente pour la connaître; naturellement aussi, dans cette application, la faculté appliquée suit les procédés que sa nature lui inspire et qui sont propres à la conduire à la connaissance. Ce choix de la faculté compétente entre toutes les facultés, cette préférence, par chaque faculté, des procédés qui peuvent la conduire au but, tout cela est instinctif, antérieur à toute réflexion, indépendant de tout calcul; tout cela résulte et de la nature de l'intelligence et de celle de la faculté appliquée. Ce n'est point par la réflexion que nous avons appris et la compétence de chaque faculté et la convenance des procédés suivis par chacune. La réflexion se rend compte, il est vrai, et de cette compétence et de cette convenance; mais elle n'aurait jamais deviné ni l'une ni l'autre, si l'instinct, en mettant en jeu l'intelligence, ne lui eût donné le spectacle et du pouvoir et de la marche naturelle des différentes facultés qui la composent.

Mais l'homme n'est point destiné à se développer sous la loi de l'instinct comme les animaux : Dieu a voulu qu'il dût à lui-même ses conquêtes de toute espèce, et par conséquent que la direction calculée remplaçât promptement en lui la direction instinctive; de là sa faillibilité et sa perfectibilité. Abandonné à l'instinct seul, l'homme eût été infaillible comme les animaux, mais borné comme eux dans un cercle immuable. La réflexion, intervenant donc tout à coup dans l'homme, y amène avec elle tout ce qui dans la sphère de l'activité fait son malheur et sa gloire, et dans la sphère de l'intelligence ses erreurs et sa puissance. La conception anticipée du but engendre l'impa-

tience de l'atteindre, et l'impatience de l'atteindre la combinaison et la confusion des moyens, l'emploi précipité des procédés. Le calcul dérange d'abord la nature, qu'il doit plus tard perfectionner. Sous l'influence de la volonté, la compétence des facultés est confondue, les procédés mêlés ou mutilés. L'induction achève ce qui ne devait être fait que par l'observation; le raisonnement intervient où l'induction seule devait opérer. L'un et l'autre dépassent leurs données. La raison ajoute des conceptions imaginaires à ses conceptions naturelles, et leur donne la même autorité axiomatique. Toutes ces facultés se hâtent, et, en se hâtant, faussent leurs procédés, les abrégent, les défigurent. Tel est l'effet de la première irruption de la volonté et du calcul dans l'intelligence. Le premier état de la science en général et de chaque science en particulier, témoigne de cette primitive et inévitable confusion des facultés et de cette primitive et inévitable incertitude des méthodes; et de là tout ce qui caractérise les premières époques : l'erreur, les systèmes, l'absence de tout criterium de certitude, et tout ce qui s'ensuit.

La conscience du mal est aussi le remède. Par-dessus toutes les sciences particulières et par-dessus la science générale elle-même, on sent le besoin d'en chercher une autre, celle qui a pour objet de déterminer à quelle condition il y a science, et comment on doit s'y prendre pour faire la science. Cette recherche, supérieure à toutes les recherches, est celle de la vérité et des méthodes; elle a un double objet, et ne peut en avoir davantage : celui de déterminer à quelles conditions une connaissance est vraie, et comment l'intelligence dans ses recherches peut remplir ces conditions, ou, ce qui revient au même, arriver au vrai. Or, pour parvenir à ce double

but, l'intelligence n'a qu'un moyen, c'est de se replier sur elle-même et d'y retrouver, par l'observation, la compétence naturelle de ses facultés et les procédés naturels de chacun. Car, ou Dieu n'a pas voulu que nous connussions les choses, ou le moyen de les connaître c'est d'appliquer à chacune la faculté qui a mission de la connaître, et de lui faire suivre dans cette application les procédés par lesquels elle connaît naturellement. Car, ou nous n'avons aucun signe pour distinguer une connaissance vraie d'une connaissance fausse, ou la connaissance vraie est celle qui a été acquise par la faculté compétente agissant selon ses procédés naturels. Déterminer la compétence naturelle des facultés et les procédés naturels de chacune, voilà donc ce qu'il y a à faire pour arriver à ces deux résultats, qui n'en font qu'un : la méthode pour arriver à la vérité, et le criterium pour la reconnaître. L'humanité le sent, et de là ce grand mouvement de l'intelligence, plus jeune que la science, puisqu'il naît de la confusion primitive où elle est tombée en sortant du berceau, mais qui durera autant qu'elle, et par lequel elle aspire à déterminer d'une manière de plus en plus précise ses propres lois, c'est-à-dire les conditions et les ressorts de sa puissance. Ce mouvement est progressif comme tous ceux que nous avons signalés; et, comme tous ceux que nous avons signalés, il aspire à déterminer une chose réelle, une chose que l'intelligence a d'abord entrevue, mais dont l'étude seule peut lui donner une idée précise, les limites réelles et les procédés naturels de nos facultés. A mesure que ce mouvement se rapproche du but vers lequel il tend, on voit la confusion, l'irrégularité, l'incertitude primitive de la marche de l'intelligence humaine, se dissiper à chaque pas que fait la logique : car ce mouvement est

la logique. La compétence et les attributions de chaque faculté étant mieux déterminées, les empiétements d'une faculté sur le domaine d'une autre, les substitutions de l'une à l'autre, deviennent plus rares ou moins considérables; et, d'une autre part, les procédés de chaque faculté étant mieux décrits, ses conditions d'action légitime mieux signalées, l'intelligence humaine, dans l'application de chacune, devient plus sévère pour elle-même, se soumet avec plus de rigueur à ces conditions, suit avec plus d'exactitude ces procédés. De là, infiniment moins de méprises et d'erreurs; de là, dans toutes les sciences un progrès plus rapide et plus sûr vers la connaissance. Telle est l'influence de la logique générale ou de la science générale des méthodes : c'est un flambeau qui, en jetant des clartés sur l'intelligence qui fait les sciences, en réfléchit sur le chemin de chacune d'elles.

C'est à ce grand mouvement de l'intelligence humaine vers la connaissance que correspond, dans le développement spécial de chaque science, celui qui a pour objet de fixer la méthode de cette science. Il est inspiré par le même besoin, et, dans des limites différentes, aspire au même résultat.

On pourrait croire, au premier coup d'œil, que le but du premier de ces mouvements comprend celui du second, et que la logique générale, en la supposant faite, rendrait inutile la logique spéciale de chaque science; mais on se tromperait. La logique générale éclaire toutes les logiques spéciales, sert à les faire, mais n'en tient pas lieu. La logique générale faite, il n'en resterait pas moins à faire la logique de chaque science particulière.

En effet, quels peuvent être les résultats de la logique

générale? La distinction des différentes facultés de l'intelligence, la détermination des méthodes spéciales à chacune de ces facultés, et le caractère distinctif des vérités connues par chacune. La logique générale faite, on saurait donc parfaitement comment, par exemple, il faut procéder pour bien observer, comment pour bien induire, comment pour bien déduire; on saurait de plus à quelle condition une connaissance obtenue par l'observation est légitime, à quelle autre une connaissance induite, à quelle autre une connaissance déduite. Or, supposons ces résultats obtenus; il resterait toujours, l'objet d'une science spéciale étant donné, à déterminer par laquelle de ces méthodes l'intelligence pourra arriver à la connaissance. Il est vrai que, cette question d'application résolue, la logique générale fournirait tout de suite à la science particulière et sa méthode et son criterium de vérité tout faits; aussi proclamons-nous l'utilité de la logique générale dans l'invention de la logique spéciale de chaque science. Mais enfin, cette question d'application, la logique générale ne peut la résoudre; il faut, pour qu'elle soit résolue, que l'intelligence prenne en considération l'objet spécial de chaque science.

En la supposant la plus simple du monde, cette question d'application n'en serait pas moins dans chaque science une question de logique spéciale, et n'en suffirait pas moins pour déterminer l'insuffisance de la logique générale et la nécessité d'une logique spéciale pour chaque science.

Mais la solution de cette question est loin d'être aussi simple qu'elle en a l'air; le plus souvent, au contraire, elle est très-compliquée, et fait de la détermination de la logique spéciale d'une science une œuvre longue et

difficile. Il est rare, en effet, que l'objet d'une science tombe tout entier dans la compétence d'une seule des facultés de l'entendement, et par conséquent puisse être entièrement connu par une seule méthode. Presque toujours, et je dis *presque*, parce que, sauf les mathématiques pures, je ne connais aucune science qui échappe à cette condition, presque toujours la question générale qu'une science a pour objet de résoudre se décompose en questions particulières qui ne sont point de même nature et ne peuvent être résolues par une même méthode. Les unes sont des questions de faits, que l'observation est appelée à résoudre; les autres ne peuvent l'être que par l'induction; les autres que par le raisonnement; et cela vient de ce que l'objet de la science embrasse des choses qui sont par rapport à l'intelligence dans des situations très-diverses. Or, quand il en est ainsi, et encore une fois il en est ainsi presque toujours, la question d'application grandit, et avec elle l'importance et la difficulté de la logique spéciale de la science. Dès lors, en effet, il faut démêler les différentes questions de la science, reconnaître la nature propre de chacune, par cette nature déterminer la faculté compétente pour la résoudre, et ainsi assigner à chacune la méthode qui lui convient; or, tout cela ne peut se prendre que dans la connaissance de l'objet de la science; tout cela suppose donc une analyse déjà assez profonde de l'objet de cette science. Mais ce n'est pas tout; il ne peut être indifférent à la solution de ces questions que l'intelligence les aborde dans tel ou tel ordre : par cela qu'elles sont de natures diverses, elles sont dépendantes les unes des autres. Si, par exemple, telle partie de l'objet ne peut être connue que par induction, la recherche qui la concerne implique celle des

faits qui doivent servir de base à cette induction. Si une autre partie de l'objet ne peut se trouver que par déduction, la recherche qui la concerne présuppose les vérités de faits ou d'induction qui doivent servir de point de départ à cette déduction, elle suppose par conséquent les recherches qui donneront ces vérités. Que si donc l'esprit se jette au hasard dans les recherches de la science, et qu'il aborde d'abord celles qui ne peuvent être résolues qu'après, il s'épuisera en vains efforts, il n'aboutira à rien. L'ordre à suivre dans ces différentes recherches fait donc aussi partie de la méthode de la science, car il est un des moyens de la faire. Or, pour fixer l'ordre vrai, il faut connaître la dépendance des questions; et, pour découvrir cette dépendance, la logique générale est inutile; il faut avoir pénétré au cœur même de la science et en avoir profondément étudié les éléments. Enfin, entre les choses mêmes dont la connaissance s'acquiert par la méthode, il y a des diversités infinies qui exigent dans la méthode des modifications corrélatives. Il faut qu'elle se plie à la variété de ces choses, qu'elle prenne des mesures, qu'elle invente des moyens, qu'elle combine des ruses toutes spéciales pour la saisir. Et tout cela demande à être calculé, et ne peut l'être que sous l'inspiration même de l'objet à connaître et des caractères spéciaux de cet objet. Ce n'est donc pas une chose si simple et qui découle d'elle-même de la logique générale, que la découverte et la détermination de la méthode d'une science, et par conséquent du criterium de vérité de cette science. C'est au contraire une recherche ordinairement fort compliquée, et dont l'objet, dans tous les cas, reste très-distinct de celui de la logique générale. La logique générale, étudiant l'intelligence humaine, détermine la

méthode de chacune des parties qui la composent, et le criterium de vérité de chacune des espèces de connaissance dont elle est capable. La logique spéciale d'une science, étudiant la nature de l'objet de cette science, applique et approprie les résultats de la logique générale à l'objet spécial de cette science. Telle est la ligne de démarcation qui sépare les attributions de ces deux logiques, et qui explique comment le mouvement de l'esprit humain, qui aspire à créer l'une, n'exclut pas celui qui, dans le développement de chaque science particulière, aspire à créer l'autre.

La logique particulière d'une science ayant pour but d'approprier les résultats de la logique générale à l'objet spécial de cette science, on voit que sa perfection dépend de deux choses : et des progrès de la logique générale, d'où dépend la bonté des résultats appliqués, et de ceux de la science particulière elle-même, d'où dépend la connaissance plus ou moins approfondie de la nature de l'objet auquel ces résultats doivent être appliqués. C'est en vertu de cette double dépendance qu'on voit d'une part les méthodes de toutes les sciences se perfectionner à mesure que la logique générale avance, c'est-à-dire à mesure que les lois de l'intelligence humaine sont mieux connues et ses procédés mieux analysés, et de l'autre la méthode de chaque science se perfectionner et se déterminer de plus en plus à mesure que cette science avance elle-même. Sous ce dernier rapport, la détermination de la méthode d'une science suit les mêmes lois que celle de son objet et que celle de son cadre. Comme elle suppose une certaine connaissance de l'objet de la science, elle ne précède pas la science : la science commence toujours sans elle. Comme, en second lieu, ses progrès dépen-

dent d'une connaissance toujours plus approfondie de cet objet, ses progrès suivent ceux de la science elle-même et croissent avec eux. Ce n'est qu'à mesure qu'une science avance, et à condition qu'elle avance, que sa méthode et son criterium de vérité se déterminent et se fixent. Cette méthode et ce criterium ne sont point arbitraires; le mouvement de l'intelligence qui tend à tout déterminer tend à démêler des choses réelles : car ce sont des choses réelles que le nombre, la nature et la dépendance des recherches dans lesquelles une science se décompose. Or, comme ce sont ces choses qui déterminent et l'ordre à suivre dans ces recherches, et la méthode à appliquer à chacune, et les conditions de la vérité dans toutes, il y a un ordre vrai à découvrir, des méthodes vraies à déterminer, un criterium vrai à constater; et, tant que cet ordre, ces méthodes, ce criterium vrais, ne seront point trouvés, la science cherchera sa logique, elle ne l'aura point encore. C'est ce que sent l'intelligence dans la création d'une science, et c'est pourquoi elle aspire, par un mouvement qui ne cesse que quand il est parvenu à son but, à déterminer d'une manière de plus en plus précise les divers éléments de sa méthode. Elle ne fait d'abord que les concevoir d'une manière extrêmement confuse; longtemps les idées qu'elle a sont vagues et indécises, ou déterminées d'une manière inexacte et fausse. La méthode d'une science, comme son objet, comme son cadre, est longtemps flottante, longtemps imparfaite. Elle passe aussi par la forme vague et par la forme fausse, avant d'arriver à se constituer d'une manière à la fois vraie et précise; mais enfin elle y arrive; elle y arrive par ses erreurs mêmes, et par la connaissance de plus en plus exacte et de la véritable nature et de la véritable dépendance des re-

cherches de la science; et ce n'est qu'alors qu'elle est véritablement et définitivement fixée. Pour la méthode comme pour le reste, il n'y a de définitif que le vrai, c'est-à-dire ce qui est conforme à la nature des choses. Tous les éléments de la constitution et de l'organisation d'une science ne doivent être que la représentation dans la science de ce qui est dans l'objet de la science.

Les méthodes sont, sans contredit, de tous ces éléments celui qui, dans l'histoire générale de la science, se fixe le plus tard. Sauf quelques rares exceptions, ce n'est guère que dans les temps modernes que la plupart des sciences sont arrivées à ce qu'on peut appeler un commencement de détermination de leur véritable méthode. Et la raison en est toute simple : c'est que la détermination de la méthode d'une science ne dérive pas seulement, comme celle de son objet et de son cadre, des progrès même de cette science; elle suppose encore la connaissance des lois de l'intelligence, c'est-à-dire, les progrès d'une science à part, la logique générale, plus difficile que pas une d'elles. Or, cette science a marché très-lentement, et n'est pas plus achevée qu'aucune autre. L'analyse de l'intelligence humaine ne commence qu'avec Platon et Aristote. Ce furent ces deux grands hommes qui commencèrent à démêler les différentes manières de connaître dont l'homme est capable, et à distinguer les attributions et les procédés de ces différentes manières de connaître. Tous leurs efforts et tous ceux de la philosophie ancienne n'aboutirent qu'à la description exacte d'une seule méthode, celle de déduction, création immortelle du génie d'Aristote. Le moyen âge, enfance de la philosophie moderne, voulut faire toute science avec ce seul instrument, parce qu'il était le seul dont l'ancienne philosophie lui eût légué une idée pré-

cise; et il fallut cette longue expérience pour faire sentir l'insuffisance de cet instrument et son incompétence dans une foule de questions. Ce sentiment ranima l'analyse et l'étude de l'intelligence, et créa la philosophie moderne. Les autres facultés de l'intelligence, les autres moyens de connaître, furent pour ainsi dire retrouvés; les distinctions faites par Platon et Aristote furent de nouveau aperçues; et, depuis Descartes jusqu'à Kant, la critique, appliquée aux facultés de l'intelligence, à leurs attributions, à leurs limites, à leurs procédés, a fait faire des pas immenses à la logique générale. Un nouvel instrument de l'esprit humain, une nouvelle méthode, l'observation extérieure et l'induction, sont venus se joindre à la méthode déductive. Ce grand travail, ébauché par Bacon, a été porté à sa perfection par les efforts constants des deux siècles qui l'ont suivi. De nos jours, l'observation intérieure, à son tour, a commencé à sortir de l'ombre par les efforts de cette analyse, qui est loin d'être finie. Descartes et Locke avaient préparé ce mouvement, auquel Kant et Reid ont donné une puissante impulsion. Après Platon et Aristote, Descartes, Kant et Reid ont aussi aspiré, chacun à leur manière, à démêler et à marquer la part des conceptions *a priori* dans l'œuvre de la connaissance; c'est un élément de l'intelligence que l'avenir achèvera de dégager. Ainsi l'analyse de l'entendement a marché lentement et n'est point terminée. Les méthodes des sciences particulières ne pouvaient la devancer ; elles devaient participer aux incertitudes de la logique générale, rester vagues quand elles ne pouvaient lui emprunter que des résultats vagues, devenir exclusives et fausses quand elles ne pouvaient en tirer que des résultats faux et exclusifs, enfin, n'arriver à la précision et à l'exactitude qu'avec elle et non

avant elle. Et, comme certains procédés de l'intelligence ont été analysés avant certains autres, les sciences particulières dont l'objet tombait dans la compétence de ces procédés devaient arriver à leurs vraies méthodes les premières, et, par ces méthodes, prendre ensuite l'avance sur les autres; c'est ce qui est arrivé. Les sciences qui se peuvent déduire, les mathématiques, se sont développées les premières, parce que le procédé déductif a été le premier analysé. Les sciences d'observation extérieure, laissées au berceau par le génie de l'antiquité, ont pris, depuis Bacon, qui a ébauché leur méthode, un développement immense et rapide. La psychologie, au contraire, est restée en arrière, et, avec elle, toutes les sciences qui en dépendent. En tout nous voyons les méthodes particulières suivre le mouvement de l'analyse de l'intelligence.

Et toutefois, ce serait une erreur de croire que la logique générale prête toujours aux logiques particulières sans jamais rien en recevoir. L'intelligence humaine, placée en face de l'objet d'une science, et conduite par le bon sens et la nécessité à se rendre compte des moyens qui étaient en son pouvoir pour le connaître, a souvent rencontré quelques-uns des vrais procédés à suivre, et les a souvent pratiqués, avant que la logique les eût trouvés dans l'analyse de l'entendement; et souvent ces révélations spontanées, dont l'expérience avait confirmé la vérité, ont indiqué à la logique générale des procédés de l'entendement qu'elle ne soupçonnait pas, et l'ont conduite à chercher dans l'entendement ces procédés, qu'elle a ensuite décrits avec une plus grande précision. On a bien raisonné, on a bien observé, on a bien induit, avant qu'Aristote et Bacon eussent décrit les lois du raisonnement, de l'observation et de l'in[illegible]duc-

tion. Bacon même, ce faible psychologue, a moins tiré son nouvel *organum* de l'analyse de l'intelligence que des exemples donnés par quelques heureux génies, et des puissantes réflexions que ces exemples l'ont conduit à faire. Ainsi la logique générale ne prête pas seulement, elle reçoit aussi des logiques spéciales. Mais il n'en est pas moins vrai que, tant qu'elle n'a point puisé dans l'étude immédiate de l'intelligence les lois vraies d'une méthode qui ne sont que là, les applications particulières de cette méthode ne sont guère que d'heureuses inspirations, des hasards, des bonheurs du génie, qui ne sont point imités, faute d'être compris. Et, si heureuses que soient ces applications, la méthode n'y présente même jamais cette rigueur, cette exactitude, cette sûreté de procédés qu'elle acquiert quand elle a été psychologiquement décrite, et qu'en l'employant, l'intelligence sait ce qu'elle fait et pourquoi elle le fait.

Quoi qu'il en soit de ces services mutuels que se rendent les logiques spéciales et la logique générale, il reste vrai qu'une science particulière n'est organisée complétement que quand elle a déterminé sa véritable méthode. Jusque-là elle a beau savoir avec précision quel est son objet, et dans combien de recherches principales se partage l'étude de cet objet, comme elle n'est sûre ni de l'ordre dans lequel ces recherches doivent être faites, ni de la méthode à suivre pour arriver certainement au but dans chacune, ni du signe auquel elle pourra distinguer dans le progrès de chacune le vrai du faux, il lui manque quelque chose pour avoir pleine et entière conscience d'elle-même, pour marcher d'un pas ferme et assuré, sans incertitude et sans nuage, à la connaissance de son objet. Ce qui lui manque, ce sont les moyens de faire; mais quant à la connaissance de ce qu'elle a à faire, que

lui donne l'idée précise de son objet et de son cadre, elle unit celle des moyens de le faire, alors rien ne lui manque plus ni pour être ni pour aller ; elle est non-seulement constituée, elle est organisée.

Nous sommes arrivés au but de cette longue recherche des conditions vraies auxquelles une science est constituée et organisée, et des voies par lesquelles elle y arrive ; il est temps d'en résumer les résultats précis.

Une science est constituée, quand elle a une idée vraie et précise de son objet, c'est-à-dire de ce qui la fait elle et la distingue de toute autre. Jusque-là elle n'est pas, ou n'est qu'en apparence : car elle n'est qu'à la condition de se distinguer des autres sciences, et d'avoir le droit de s'en distinguer.

On reconnaît qu'une science est constituée, quand elle peut répondre d'une manière précise à cette question : A quel signe distinguez-vous une recherche qui vous appartient d'une recherche qui ne vous appartient pas ? D'où l'on voit que l'idée qui constitue une science est celle de son unité, ou du caractère propre de toutes les recherches qu'elle embrasse. Une science est constituée d'une manière vraie, quand cette idée représente exactement ce qui constitue l'unité réelle de son objet.

Aussi longtemps qu'une science ne peut pas répondre d'une manière précise à cette question, elle est à l'état vague, elle n'est pas. Aussi longtemps que ceux qui la cultivent disputent sur cette réponse, et la conçoivent différemment, elle cherche encore sa constitution vraie et définitive, elle ne l'a point trouvée.

Une science constituée n'est pas par cela même organisée, bien qu'elle ne puisse être organisée d'une manière définitive que quand elle est définitivement constituée. Une science n'est complétement organisée qu'à

deux conditions : à condition d'abord qu'elle ait une idée vraie et précise des grandes et véritables divisions de son objet, ou, ce qui revient au même, des questions ou des recherches principales dans lesquelles elle se résout ; à condition, de plus, qu'elle ait une idée vraie et précise de la méthode à suivre pour résoudre ces questions et arriver à la connaissance entière de son objet.

On reconnaît qu'une science ne remplit point encore la première de ces conditions, quand toutes les parties de la sphère qu'elle embrasse ne sont point encore en lumière, ou quand à la question de savoir quelles sont ces parties ceux qui la cultivent répondent par des divisions et des classifications différentes qui se disputent le privilége d'être vraies, et ne peuvent cependant l'être en même temps. Tant qu'il en est ainsi, le cadre d'une science reste vague et incomplet, ou ne répond pas encore aux véritables divisions de l'objet ; le cadre vrai et définitif n'est pas trouvé. Il est peu de sciences qui puissent se flatter d'être arrivées à leur cadre complet ; mais, sans être complet, il peut être vrai dans la partie qui est tracée, et on reconnaît qu'il l'est à ce signe qu'il n'est plus contesté, ou que les propositions qui tendent à le modifier ne nient pas sa vérité et ne vont qu'à le rendre plus général ou plus détaillé.

On reconnaît qu'une science remplit la seconde condition de son organisation, quand elle n'hésite ni ne dispute plus ni sur l'ordre à suivre dans les recherches qu'elle embrasse, ni sur la méthode à appliquer à chacune, ni sur les conditions de vérité dans chacune. Ces trois choses n'en font qu'une et viennent se résoudre en un seul point, qui est d'avoir bien saisi et démêlé la vraie nature de chaque recherche. Car, cette vraie nature

bien sentie, la vraie méthode à appliquer à chacune, autant que la logique générale peut la fournir, et le véritable ordre à suivre, s'en déduisent ; et, cela donné, les conditions de vérité de la science le sont aussi.

Tels sont les trois éléments de la constitution et de l'organisation d'une science, et tels sont les signes auxquels on peut reconnaître qu'une science les possède. Tant que ces signes n'existent pas pour un de ces éléments, c'est une preuve que la science en est encore, relativement à ces éléments, à l'état vague, incomplet ou faux, c'est-à-dire que l'intelligence est encore en travail pour le déterminer, et que par conséquent la science n'est point encore constituée ou organisée d'une manière complète et définitive.

Hâtons-nous de le dire : cette image de la constitution et de l'organisation complète d'une science, que nous venons de tracer, est celle d'un état idéal auquel aucune science n'est encore arrivée, tant le monde, tant la science, tant le développement de l'humanité sont choses jeunes et récemment sorties du berceau. Mais il n'en fallait pas moins poser cet idéal pour plusieurs raisons. Et d'abord, parce que dans toute science l'intelligence humaine y aspire, et ne consent à croire la science organisée, et ne consent à suspendre ses efforts pour l'organiser, que quand elle y aura élevé la science. Cet idéal, pour n'avoir pas encore été réalisé, n'en est donc pas plus chimérique ; la tendance de l'intelligence à le réaliser dans toute science prouve assez qu'il peut l'être, qu'il doit l'être, qu'il représente réellement ce qu'il y a de constitutif et d'organique dans toute science, ce qui resterait de toutes si l'on faisait abstraction des connaissances qui les composent, la forme du cadre en un mot, qui peut être plein, qui peut être vide, qui peut être à

moitié vide et à moitié rempli, qui peut l'être de connaissances de telle ou telle espèce, mais qui, plein ou vide, vide de telles connaissances ou plein de telles autres, n'en subsiste pas moins le même, commun à toutes les sciences, et offrant le dessein éternel, le type immuable et vrai que l'intelligence humaine cherche à réaliser pour toutes. C'est là la première raison pour laquelle il fallait le tracer. Il était bon de le faire pour une seconde : c'est que, bien que l'intelligence humaine ait le sentiment de ce type, bien qu'il soit le véritable but et la véritable loi du mouvement fatal en vertu duquel elle crée toute science, cependant elle ne s'en rend point compte d'une manière nette, et il est bon néanmoins qu'elle ait conscience de ce qu'elle fait, car alors elle pourra le faire plus directement et mieux. Il en est de ceci comme des méthodes. L'intelligence, obéissant à son instinct, applique à chaque chose la faculté qui lui convient, et suit dans cette application la méthode propre à cette faculté. Et cependant l'intelligence est allée plus vite et mieux dans le chemin des découvertes, quand l'analyse de ses propres lois est parvenue à lui donner une idée nette de ce qu'elle ne faisait d'abord qu'instinctivement. Il peut donc être utile de dégager le plan sur lequel l'intelligence humaine façonne à son insu toute science; quand elle aura une idée précise de ce plan, elle pourra façonner plus vite et mieux. La troisième raison qui nous a fait essayer de tracer cet idéal, c'est que c'est par lui seul qu'il est possible d'apprécier l'état dans lequel se trouve une science et de s'expliquer les phénomènes que cet état présente. En effet, ce qui constitue l'état d'une science, ce n'est point du tout la quantité plus ou moins grande des connaissances déjà acquises sur son objet. Cette quantité plus ou moins grande

de connaissances acquises pourrait être prise en considération dans la comparaison de deux sciences également organisées et constituées ; elle serait alors le seul élément par lequel l'une pourrait être plus avancée que l'autre. Mais tant que les sciences en sont encore à se constituer et à s'organiser, le plus ou moins grand nombre de connaissances acquises est de bien peu d'importance, et ce qui les distingue réellement, ce qui fait réellement que l'une est plus avancée que l'autre, c'est le degré auquel chacune est arrivée dans ce travail d'organisation et de constitution. Et la raison en est bien simple : c'est que les connaissances acquises sur un objet ne forment la science de cet objet que quand elles se trouvent unies par la conception de l'unité de cet objet, classées par la conception de ses divisions; légitimées par la conception de la vraie méthode à suivre pour la connaître. Jusque-là elles demeurent isolées, dispersées, incertaines ; elles n'ont aucune valeur ; autant vaudrait qu'elles ne fussent pas ; il n'y a pas de science. On en peut juger par l'éternelle enfance où demeurent, malgré l'antiquité de leur date, certaines sciences qui n'ont pu parvenir encore à se constituer, et par le rapide développement de quelques autres, qui viennent presque de naître, mais qui ont eu le bonheur de se constituer immédiatement. La quantité des connaissances acquises n'est donc que pour une bien faible part dans l'état d'une science. Ce qui détermine et fixe cet état, c'est le degré d'organisation où elle est parvenue. Or, comment s'en rendre compte, si l'on ignore à quelles conditions une science est complétement constituée et organisée, si l'on n'a pas l'échelle complète de ces conditions ? Il est clair que dans ce type idéal il est impossible de mesurer le degré d'avancement d'une science, de compter le

point où l'une en est par rapport à l'autre, d'apprécier ce que chacune possède et ce qui lui manque, en un mot de comprendre et de déterminer la situation de chacune. Il ne l'est pas moins que, sans cette intelligence des conditions absolues de l'existence et de l'organisation d'une science, on ne saurait comprendre les différents phénomènes que l'histoire et la comparaison des sciences peuvent offrir. Car tous ces phénomènes dérivent et ne peuvent dériver que des situations diverses où le travail de leur organisation les place. Ils sont les conséquences logiques, les effets naturels de ces situations. Une science vit et se développe comme un corps animé, en vertu d'un mouvement intérieur qui a son but et ses lois. Les différentes phases de ce développement sont marquées dans ces deux cas par certains phénomènes ; et dans les deux cas on ne peut comprendre ces phénomènes qu'à la condition de connaître et le but et les lois du développement lui-même.

Au nombre de ces phénomènes que présente la comparaison des sciences et qui dépendent du degré d'organisation plus ou moins grand auquel elles sont parvenues, il n'en est point de plus facile à expliquer, lorsqu'on sait les conditions et les lois de cette organisation, que celui que nous avons signalé au commencement de ce discours. Les sciences les plus aisées à apprendre sont en effet celles qui sont les plus avancées dans leur organisation. S'il est si difficile de se mettre en possession de quelques-unes, c'est qu'elles cherchent encore ce par quoi une science existe et se développe, et que ce par quoi une science existe et se développe est aussi ce par quoi l'intelligence peut la saisir et s'en rendre compte.

Les lois auxquelles l'intelligence humaine obéit dans la création de toute science étant données, il est très-

facile de comprendre celles qu'elle suit dans l'étude d'une science existante quelconque. Les dernières en effet ne sont qu'une conséquence des premières ; je me trompe, elles sont les mêmes, l'application seule est différente.

Comment procède l'intelligence quand elle entreprend de se mettre en possession d'une science ? L'observation de ce qu'elle fait, abandonnée à elle-même et obéissant à l'inspiration de cette raison instinctive qu'on appelle le bon sens, nous révélera les lois qui la gouvernent.

L'intelligence sait que toute science a un objet, et que le but de toute science est la connaissance complète et précise de cet objet. Or, la première chose qui lui importe, c'est de savoir quel est cet objet, car c'est par là qu'elle apprendra la nature de la tâche que la science est chargée de remplir ; c'est aussi là la première chose qu'elle cherche en abordant l'étude d'une science, et qu'elle sent la nécessité de constater. Elle n'ignore pas, en second lieu, qu'aucune science n'est encore arrivée à la connaissance complète de son objet : autrement il y aurait des sciences achevées, et il est bien certain qu'il n'y en a pas. Elle sait donc que la situation commune de toutes est d'avoir acquis une partie de cette connaissance et d'en être encore à poursuivre l'autre. Or, elle n'aura une idée nette du point où en est arrivée la science que quand elle aura la mesure de ce qui est fait et celle de ce qui ne l'est pas ; et, pour l'avoir, elle a besoin de s'orienter dans l'étendue de la tâche à remplir et d'en connaître les principales parties. Le second point qu'elle est intéressée à constater, ce sont donc les grandes divisions de la science, et c'est là aussi la seconde chose qu'elle cherche à déterminer. Elle sait enfin que le but

de la science n'est pas seulement la connaissance complète, mais aussi la connaissance vraie de son objet, et que la condition pour qu'une science arrive à la connaissance vraie de son objet, c'est qu'elle emploie pour le connaître des moyens convenables et bien calculés qui puissent garantir l'exactitude des résultats obtenus. La troisième chose qu'il lui importe de constater, c'est donc le plan et la méthode que suit la science dans ses recherches : car c'est par là qu'elle pourra juger si la partie déjà accomplie de la tâche l'a été légitimement, et si l'on peut avec sécurité l'accepter et poursuivre sur les mêmes errements celle qui ne l'est pas. C'est aussi là le troisième point dont elle cherche à se rendre compte. L'objet de la science, le cadre de la science, la méthode de la science, telles sont donc les trois choses que l'intelligence est conduite naturellement à demander à toute science au moment où elle en entreprend l'étude. Ces trois points éclaircis, elle pourra tourner ses regards vers les connaissances qui la composent, et elle pourra se livrer au travail de se les approprier; mais, avant tout, elle a besoin d'être fixée sur ces trois points. C'est par là qu'elle débute naturellement; c'est aussi par là qu'elle a le droit et le devoir de débuter rigoureusement.

En effet, de quoi s'agit-il? d'une science à apprendre. Cette science existe donc, puisqu'il ne s'agit que de l'apprendre ; si elle existe, elle remplit donc les conditions constitutives et organiques de toute science. Or ces conditions, toute intelligence humaine en a le sentiment, et elle chercherait à les créer dans les sciences, si les sciences étaient à faire; elle a donc le droit, elle a donc le devoir de les demander à une science qui est faite, à une science qui existe. Ce mouvement est plus que natu-

rel, il est légitime : car, ou la science ment et n'existe pas; ou, si elle existe, elle remplit ces conditions et peut répondre aux questions que l'esprit lui pose. D'où l'on voit que le mouvement qui porte l'esprit à poser ces trois questions, à demander ces trois choses dans l'étude de toute science, est absolument le même qui le pousse, dans la création d'une science, à déterminer d'une manière vraie et précise son objet. Et, dans les deux cas, ce mouvement de l'esprit a le même principe, la même racine. C'est que l'esprit humain comprend qu'une science n'existe d'une existence complète et vraie que quand ces conditions ont été, d'une manière complète et vraie, réalisées pour elle. Pour qu'une science soit, il faut donc les lui donner; on a donc le droit de les demander à celles qui prétendent être.

Mais, dans l'étude comme dans la création d'une science, il y a encore une autre raison de les vouloir: c'est qu'aucune connaissance particulière ne peut avoir de valeur, de place, d'existence même dans le sein de la science, qu'autant que ces trois conditions sont remplies, et dans la proportion où elles le sont. Faites en effet que la méthode d'une science soit incertaine, toutes les connaissances obtenues sur l'objet de cette science sont frappées de la même incertitude. Sont-elles vraies? sont-elles fausses? vous ne pouvez le savoir, car le criterium vous manque ; et il vous manque, car le criterium de vérité d'une connaissance quel est-il, sinon la légitimité des procédés par lesquels elle a été obtenue? Si vous doutez de la légitimité des procédés, comment serez-vous sûr de celle de la connaissance? Faites, en second lieu, que le cadre d'une science soit indécis, il vous devient impossible de classer les connaissances obtenues sur son objet. Elles seront confondues dans

votre esprit comme les parties de l'objet lui-même. La place de chacune sera inconnue, et par conséquent aussi son importance relative. Elles seront toutes égales dans votre intelligence, comme elles y seront toutes confondues. Faites enfin que l'unité même de la science ne soit pas fixée : alors toutes les connaissances obtenues sur son objet sont comme si elles n'étaient pas, car il ne vous est pas même démontré qu'elles appartiennent à cette science plutôt qu'à une autre. Leur titre pour faire partie de cette science manque. Car à quel titre une connaissance fait-elle partie d'une science? à ce titre qu'elle exprime une chose qui fait partie de l'objet de cette science. Mais si ce qui constitue l'unité de cet objet, et caractérise chacune des choses qui en font partie, est inconnu, comment savoir si la chose connue en fait partie, et par conséquent si la connaissance appartient ou manque à la science? Une connaissance n'a donc de valeur dans une science que par la détermination de la méthode; elle n'y a de part que par celle de son cadre; elle n'y a d'existence que par celle de son objet. C'est donc en vain qu'une science accumule les connaissances, si elle néglige de se constituer et de s'organiser, si son objet, son cadre, sa méthode, demeurent incertains. Ces connaissances sont vaines et inutiles sans ces trois choses. Elles n'acquièrent de la valeur que par elles; et cette valeur est exactement proportionnée au degré de précision et de vérité que ces trois choses acquièrent.

Voilà ce que sent toute intelligence douée de quelque vigueur; et c'est pourquoi toute intelligence semblable poursuit avant tout ces trois choses dans la création d'une science, les exige dans son étude. Voilà pourquoi les bons esprits ne consentent point, dans ce dernier cas, à

s'occuper des connaissances acquises par la science avant de s'être rendu compte de son objet, de son cadre, de sa méthode. Voilà pourquoi, si la science ne répond pas ou répond trop mal sur ces trois points, ils ne vont pas plus avant et renoncent à s'en occuper, ou bien, essayant de devenir créateurs, s'efforcent eux-mêmes de les déterminer. Voilà pourquoi c'est la marque d'un faible esprit, d'un esprit qui n'est point scientifique, de ne point s'occuper, avant tout et par-dessus tout, dans une science, de ces trois choses : car, sans ces trois choses, que signifient, qu'importent toutes les connaissances acquises ou à acquérir? Voilà pourquoi, enfin, l'accès d'une science est d'autant plus difficile, le travail de s'en rendre compte et de s'en mettre en possession d'autant plus laborieux, que ces trois choses y sont moins exactement et moins complétement déterminées. Qu'on juge par là de l'importance qui s'attache à la constitution et à l'organisation d'une science.

Rien n'est plus simple en effet, plus uni, plus rapide, que l'étude d'une science constituée et organisée. Les premières lignes du traité qui la constitue vous offrant une définition précise de son objet, votre esprit saisit et embrasse d'un coup d'œil la nature et la circonscription de sa tâche. Les secondes vous exposant les grandes divisions de l'objet, vous vous orientez dans cette tâche, vous en voyez toutes les parties, toutes les questions, toutes les recherches. Une méthode claire, lucide, évidente, venant après, vous comprenez le plan qu'on a suivi, les procédés qu'on a adoptés, vous en sentez la justesse et la légitimité. Vous voilà satisfait ; vous voilà en état de comprendre, de classer, de critiquer les connaissances acquises. A mesure qu'elles se présentent une à une à votre esprit, vous comprenez à quelle fin elles

font partie de la science. Vous voyez à quelle recherche de la science elles se rattachent, dans quelle case elles vont se placer, et vous appréciez leur importance ; enfin, vous jugez si les procédés déterminés à l'avance ont été sévèrement observés, et, par conséquent, si elles méritent d'être acceptées ou rejetées. Ce travail terminé, vous savez nettement où en est la science, ce qui est fait et ce qui reste à faire, et vous savez comment la poursuivre. Tout dans ce travail est clair, est lucide, est facile. C'est là le privilége des sciences bien faites ; c'est ce qui en rend l'étude si attrayante; c'est ce qui fait qu'elles sont si estimées, si cultivées ; et cette estime même, cette culture générale, en hâtent les progrès. Elles attirent les efforts, et les efforts les poussent rapidement à leur but.

Il n'en est point ainsi dans l'étude des sciences qui ne sont pas constituées et organisées, ou qui ne le sont qu'imparfaitement. Les questions organiques que l'intelligence, en vertu de ses lois, se pose en abordant une science, n'obtenant que des réponses vagues ou contestées, l'esprit se trouve arrêté tout court au début de son entreprise, et il faut de deux choses l'une, ou qu'il s'engage dans la science sans s'être rendu compte de son objet, de ses divisions, de son plan, de ses moyens, ou qu'il s'attaque à ses questions organiques, et s'efforce lui-même de les résoudre. Il ne peut prendre ce dernier parti, car il ne sait rien de ce qu'il faut savoir pour organiser la science ; et l'autre ne peut le satisfaire, car les connaissances que lui présente la science sont sans valeur, faute des conditions qui l'organisent. Il est donc condamné d'abord à suivre la science sans savoir plus qu'elle où il va ni comme il va, et à recueillir telles qu'elles sont les différentes connaissances qu'on lui présente ; et

il est obligé ensuite de se servir de ces connaissances pour déterminer les conditions de la science. Au lieu donc de la simple tâche de s'approprier les connaissances acquises, à laquelle se borne l'étude des sciences faites, il en est deux qui se supposent l'une l'autre, et entre lesquelles il flotte sans cesse, étudiant ce que prétend savoir la science pour découvrir les éléments organiques de cette science, et cherchant ces éléments organiques pour lier, classer et élever à la certitude ce qu'elle prétend savoir. Voilà ce qui rend le travail d'apprendre une science qui n'est point organisée incomparablement plus difficile que celui d'apprendre une science qui l'est : c'est que, indépendamment de la plus grande difficulté qu'il y a de s'approprier les connaissances, dont le lieu, la place et la vérité sont contestés, ce travail d'apprendre n'est pas tout et se complique inévitablement d'un autre, celui de découvrir les éléments constitués qui donneront ce lieu, qui donneront cette place, qui constateront cette vérité : travail d'une autre nature et d'un ordre plus élevé, travail d'invention, de création, et qui est d'autant plus considérable qu'on a l'esprit plus sévère, et que la science est plus loin de son organisation complète.

En effet, ces deux causes concourant également à l'agrandir, ce dont l'intelligence humaine a besoin pour se rendre compte d'une science, et par conséquent pour l'apprendre, c'est une idée précise et vraie de son objet, de sa méthode, et, autant que possible, de son cadre. Plus donc la science est en mesure de satisfaire l'intelligence sur ces trois points, moins il reste à faire à l'intelligence : car, bien ou mal, elle est obligée de suppléer à ce que la science ne fait pas, et c'est ce qui fait que les sciences qui ne sont qu'imparfaitement constituées et orga-

nisées, sont de toutes les plus rebutantes à étudier. Sous ce rapport donc, la difficulté de l'étude croît avec l'imperfection de l'organisation. Mais l'intelligence qui étudie peut elle-même être plus ou moins facile à contenter. D'une part, elle peut s'accommoder plus ou moins aisément des réponses que toute science essaye de faire aux trois questions organiques ; de l'autre, dans les recherches qu'elle entreprend pour suppléer à ce qui lui pourrait manquer dans ces réponses, elle peut être plus ou moins exigeante, plus ou moins sévère avec elle-même. Il y a, sous ce rapport, des différences énormes entre les intelligences, et nulle part ces différences ne se révèlent mieux que dans la manière dont elles procèdent dans l'étude d'une science qui n'est point organisée. Pour les unes point de difficulté : le but de la science, son cadre, sa méthode, rien n'est déterminé ; elles ne s'en aperçoivent pas, faute de méthode. Toutes les connaissances de la science sont en question ; faute d'unité et de cadre, elles ne sont ni liées ni classées ; peu leur importe, elles ne le remarquent pas. Elles entrent dans la science, elles y marchent, elles en parcourent toutes les régions explorées, sans soupçonner qu'il n'y a là ni science, ni certitude, ni vérité. Il n'en est point ainsi pour les intelligences rigoureuses : ce qui les frappe d'abord, parce que c'est ce qu'elles cherchent d'abord, c'est le défaut d'organisation. Ce défaut, elles ne sauraient en faire abstraction ; car l'organisation est tout pour elles, comme elle est tout pour la science. Il faut donc ou qu'elles renoncent à l'étude de la science, ou qu'elles se portent à ces questions organiques. Au lieu de l'entreprise d'une science à apprendre, c'est donc celle d'une science à créer qu'elles rencontrent et qu'elles acceptent. Tel est le sort de toute intelligence rigoureuse

qui tente l'étude d'une science qui n'est pas constituée. Inévitablement elle reconnaîtra qu'elle ne l'est pas; inévitablement encore elle se dévoue et se consacre à la constituer, à l'organiser: c'est là le secret de ces longues luttes dans lesquelles l'étude de certaines sciences entraîne les esprits fermes. On les accuse de ne point avancer, de ne produire aucune découverte, de ne rien faire pour la science. On leur reproche d'en être toujours à la préface et de ne point entrer. C'est qu'on se méprend, c'est que de loin on ne voit pas quelle est la tâche; c'est qu'on ne sait pas que, tant que la préface n'est pas faite, la préface est tout, et qu'avant de faire avancer la science, il faut d'abord qu'elle existe. Les esprits vulgaires, pour qui il n'y a point de préface, parce que tout leur est commencement, peuvent entrer sans hésitation: c'est leur privilége; certaines ou douteuses, classées ou confondues, liées ou éparses, ils prennent les notions d'une science comme ils les trouvent; ils n'ont point de doute, point de scrupule, et pour eux une science mal faite est aussi aisée à apprendre qu'une science bien faite. Mais, pour les autres, pour ceux à qui les conditions d'existence et de vérité d'une science sont visibles, la différence est grande. Là où ces conditions n'existent pas, ils se sentent forcés de les introduire; là où elles n'existent qu'imparfaitement, de les compléter. La tâche d'apprendre se complique donc pour eux de celle de créer ou de réformer; ou, pour mieux dire, la première disparaît et se perd dans l'importance de la seconde. Les connaissances déjà acquises, et toutes celles qu'ils peuvent y ajouter, ne sont plus que des renseignements, des moyens pour arriver à la découverte ou à la détermination plus précise de l'unité, du cadre, de la méthode de la science, de ces conditions vitales sans lesquelles toutes

les connaissances acquises ou à acquérir sont sans valeur. On croit qu'ils ne font rien pour la science, et qu'ils en sont encore à l'apprendre, parce qu'on ne les voit pas ajouter de vaines théories à de vaines théories et multiplier les stériles richesses qui la remplissent ; ils l'apprennent en effet, mais comme on est forcé d'apprendre une chose qui n'est pas, en la créant; et c'est parce que, en pareil cas, créer est pour eux le seul moyen d'apprendre, que pour eux aussi, en pareil cas, la tâche d'apprendre est si pénible et si longue.

(*Note de l'éditeur.* Nous aurions pu supprimer le morceau suivant, comme répétant en partie ce qu'on vient de lire; mais, puisque l'auteur les a tous deux conservés, c'est qu'il hésitait entre l'un et l'autre : nous respectons son hésitation.)

Il n'en va point ainsi dans l'étude des sciences qui ne sont ni constituées ni organisées, ou qui ne le sont qu'imparfaitement. La tâche que se propose la science, les divisions de cette tâche, et les moyens de la remplir, n'étant pas déterminés, et formant le sujet d'autant de questions sur lesquelles on dispute encore, l'esprit se trouve arrêté tout court au début de son entreprise. Cette science qu'il veut apprendre, il en cherche l'idée, il ne la trouve pas; il en cherche le plan, il ne le trouve pas; il en cherche la méthode, il ne la trouve pas. Que trouve-t-il? Un certain nombre de connaissances provisoirement déposées sous le titre vague de cette science qui se cherche encore. Ces connaissances appartiennent-elles à la science? Comment le dire? on ignore l'objet de cette science. Quelle place occupent-elles dans la science? Comment le savoir? on ne sait pas même si elles en font partie. Sont-elles vraies ou sont-elles fausses? Qui pourrait le décider? L'objet n'étant pas déterminé, la vraie méthode à lui appliquer ne saurait l'être. Et, toutes ces choses étant incertaines, comment reconnaître où en est la science, comment s'en rendre compte, comment l'apprendre? Évidemment tout ce que l'esprit peut faire, c'est de prendre connaissance de ces notions, de ces théories incertaines, décorées du nom de science. Mais à quoi bon? C'est une science qu'il cherchait et non des doutes épars sur des questions éparses. Il est

donc tout naturel qu'un esprit qui rencontre une science dans un pareil état n'aille pas plus avant et renonce à l'étudier. Et c'est ce qui arrive le plus souvent aux esprits fermes, qui savent ce que c'est qu'une science, et qui sont capables de reconnaître sous le mensonge des titres la situation réelle d'une science qui n'est ni constituée ni organisée. Et de là vient que c'est le sort des sciences qui en sont là de rebuter la curiosité et d'éloigner les efforts des esprits capables; et c'est là ce qui rend si longue l'enfance des sciences.

Mais je suppose qu'un esprit rigoureux persiste, et heureusement il y en a qui persistent, sans quoi cette enfance serait éternelle : que va-t-il arriver? Ceci, inévitablement: c'est que cet esprit va se prendre à ces questions organiques qui ne sont point résolues pour la science; c'est qu'il va s'efforcer de les résoudre. Il sait, en effet, que, sans la solution de ces questions, toutes les notions que la science possède, toutes celles qu'il pourrait y ajouter, sont vaines et sans valeur. Mais où ira-t-il chercher la solution de ces questions? Dans les notions mêmes qu'elle a réunies et qui sont comme autant de renseignements sur l'objet et la nature cherchés de la science. Il s'appropriera donc ces notions, mais il ne s'en contentera pas; il s'en emparera d'abord, mais pour en extraire ensuite, s'il est possible, les éléments constitutifs de la science; on le verra flotter sans cesse entre les deux buts, étudiant ce que prétend savoir la science pour découvrir les éléments organiques de cette science, et cherchant les éléments organiques pour bien classer et élever à la certitude ce qu'elle prétend savoir. Ainsi, au lieu de la tâche de s'approprier les connaissances acquises, qui sont tout dans l'étude des sciences faites, il en aura deux, celle-là d'abord, et puis une seconde d'un tout autre ordre, d'une tout autre difficulté, celle de constituer et d'organiser la science. Et il ne peut échapper à celle-ci: elle s'impose d'elle-même; elle est contenue, en ce cas, rigoureusement contenue dans celle d'apprendre la science: car pour savoir ce que signifient, ce qu'importent et ce que font à la science les connaissances acquises et qui sont là, pour savoir ce qu'elles valent, ce qu'elles représentent, ce qu'elles ont de prix et d'importance, il faut savoir ce qu'est la science, quel est son but, son étendue, quels sont ses moyens, ses conditions de vérité. Et tout cela n'étant pas, il faut le trouver. Apprendre, en ce cas, ce n'est point seulement étudier ce qui est contenu dans la science, c'est créer la science elle-même.

Voilà en quoi consiste la tâche d'apprendre une science qui n'est ni constituée ni organisée, et il est aisé de comprendre qu'auprès d'une telle tâche, celle d'apprendre une science constituée et organisée n'est rien. Entre ces deux extrémités, elle se proportionne au degré d'organisation : car le mouvement qui impose à l'intelligence humaine les conditions d'une science est fatal, et dans toute science elle cherche, elle veut, elle s'efforce de déterminer celle de ces conditions que la science ne possède pas encore ou qu'elle ne possède pas d'une manière suffisamment vraie ou suffisamment précise. Dès que dans l'étude d'une science elle a un soupçon, un doute à cet égard, aussitôt le travail d'invention vient s'ajouter à celui d'appropriation et la retarder; aussitôt on la sent qui flotte entre deux buts, étudiant ce que prétend savoir la science pour découvrir les éléments organiques qui lui manquent, et cherchant les éléments organiques pour lier, classer et élever à la certitude ce qu'elle prétend savoir.

Nous sommes maintenant arrivés au terme de la recherche préliminaire dans laquelle nous nous étions engagés. Après avoir déterminé d'une part selon quelles lois et à quelles conditions une science s'organise, et constaté de l'autre selon quelles lois et à quelles conditions elle s'apprend, nous avons clairement vu le rapport qui existe entre ces deux choses, et comment du degré plus ou moins parfait d'organisation d'une science dépend la facilité plus ou moins grande qu'on rencontre à se l'approprier. Ces trois points éclaircis, nous sommes maintenant en mesure de retourner nos regards sur la philosophie, et non-seulement de nous rendre raison des singulières difficultés que présente cette étude et que nous avons signalées en commençant, mais encore, ce qui est beaucoup plus important, de constater quelle est la véritable situation de cette science, si ancienne et si illustre dans l'histoire de l'humanité, et dont la destinée semble avoir été depuis deux mille ans d'attirer et de fatiguer par un charme et une difficulté également invin-

cibles les plus grands esprits qui aient honoré, qui honorent l'espèce humaine.

Ce sont en effet là les deux faits qui frappent tous les esprits dans le spectacle de la philosophie et qui dominent toute son histoire : d'une part, à toutes ses grandes époques, à toutes les époques lucides des annales de l'humanité, le privilége étonnant qu'elle a d'occuper et d'absorber les plus hautes et les plus fermes intelligences ; de l'autre, malgré les travaux et les efforts de ces hautes intelligences, le malheur non moins extraordinaire de demeurer immobile, éternellement retenue dans les mêmes incertitudes où les premiers jours de son histoire l'avaient placée. Assurément, le cercle de ces incertitudes s'est agrandi ; des questions nouvelles ont été ajoutées à celles qu'elle agitait à son berceau ; on a vu le nombre de ces questions varier selon les époques ; mais les nouvelles venues n'ont pas eu une meilleure fortune que les anciennes. En entrant dans le domaine de la philosophie, elles ont semblé revêtir la propriété commune de tous les problèmes qu'il embrasse, celle de devenir invulnérables aux efforts de l'intelligence, et à jamais insolubles pour elle. Prenez une question philosophique quelconque ; notez le jour où, ayant été posée et introduite dans la science, les premiers systèmes pour la résoudre s'élevèrent ; comparez ces systèmes à ceux qui se disputent aujourd'hui l'honneur de la décider : vous trouverez sans doute plus de perfection et de développement dans ces derniers, mais vous verrez que leur probabilité relative n'a pas varié ; que, si chacun d'eux pris à part est plus fort, l'équilibre entre eux est le même ; et que leur progrès, loin d'aboutir à résoudre la question, n'a fait que consacrer d'une manière plus précise et plus scientifique son incertitude. En sorte que, si

l'on demande compte à la philosophie de ce qu'elle a fait depuis qu'elle existe, elle pourra bien répondre qu'elle a mis en lumière un nombre toujours plus grand de questions, elle pourra bien ajouter qu'elle a enfanté et porté à une perfection de plus en plus grande les différents systèmes qui peuvent aspirer à l'honneur de les résoudre; mais qu'elle ait résolu une seule de ces questions qu'elle a mises en lumière; mais qu'elle ait tellement démontré un seul des systèmes qu'elle a enfantés, et tellement réfuté les autres, que l'un ait définitivement triomphé et que les autres aient disparu; mais qu'elle ait tellement fortifié l'une de ces opinions et tellement affaibli les autres, que le débat entre elles soit moins incertain qu'il ne l'était d'abord, et qu'on puisse espérer de le voir prochainement terminé : voilà ce que la philosophie ne peut pas répondre, ne peut pas dire, parce que, si elle le disait, elle serait forcée de trouver des exemples, un tout au moins, c'est-à-dire de déterrer celui d'une question philosophique qui soit résolue définitivement comme le sont une foule de questions physiques ou chimiques, celui d'une question philosophique sur laquelle n'existent pas plusieurs systèmes se partageant l'opinion et subsistant simultanément aujourd'hui, comme ils subsistaient simultanément à l'origine; et que cet exemple, elle ne le trouverait point, parce qu'il n'existe pas. Et cependant ces questions, Pythagore et Démocrite, Aristote et Platon, Zénon et Épicure, Bacon, Descartes, Leibnitz, Malebranche, Locke et Kant, les ont agitées. Ce n'est donc point faute de génie qu'elles n'ont point été résolues. Qu'y a-t-il donc dans ces questions, qu'y a-t-il donc dans la philosophie qui les comprend, qui ait rendu tout ce génie impuissant? D'où vient qu'une science re-

source de son impuissance à arriver à des vérités fixes? Et quelle est la meilleure manière d'honorer avec l'humanité la mémoire des grands hommes qui ont illustré la philosophie, ou de supposer avec eux que, s'ils ont failli, ce n'est pas faute de génie, mais de méthode, ou d'admettre avec la foule et ceux qui ne se sont jamais occupés de philosophie, qu'ils ont été le jouet de chimères, et qu'ils ont fatigué, épuisé leurs grandes intelligences à lutter contre des nuages?

Quant à moi, ce qui me semble avoir fait faillir les essais de réforme qui ont été tentés jusqu'ici dans la science philosophique, c'est que ces essais ne se sont point fondés sur une vue assez profonde ou assez étendue des lois du développement de toute science et de ses conditions d'existence et de certitude. Nous avons essayé de le montrer : tant que l'objet d'une science n'est point nettement déterminé, tant que ses grandes divisions ne sont point posées, tant que sa méthode n'est point fixée, cette science n'est point organisée, cette science ne saurait arriver à la vérité, ni avancer rapidement. Et non-seulement ces conditions sont nécessaires, mais elles dépendent l'une de l'autre. Ainsi, ni les vraies divisions d'une science ne sont déterminables tant que l'objet de cette science reste indécis, ni sa vraie méthode n'est trouvable tant que son objet, et les divisions de cet objet, et la dépendance qui existe entre ces divisions, ne sont pas, jusqu'à un certain point, déterminés. Or, si cela est vrai, il est vrai aussi que toute tentative de réforme qui se bornerait à l'un de ces trois points serait ou insuffisante, ou impuissante : impuissante, par exemple, si elle essayait de trouver les divisions ou la méthode avant que l'objet fût clairement déterminé; insuffisante, si elle se contentait de déterminer l'objet sans aller plus loin et sans

tenter de dégager les grandes recherches que la connaissance de cet objet implique, la dépendance de ces recherches, et enfin les moyens à prendre pour les faire. Or, de tous les essais de réforme qui ont été tentés jusqu'à présent en philosophie, je n'en connais point qui aient eu cette étendue ; presque tous se sont bornés ou à la classification des questions, ou à la recherche de la méthode : deux résultats impossibles tant que l'objet précis de la science n'était pas déterminé. Car comment diviser naturellement un sujet inconnu, et comment découvrir les moyens à prendre pour connaître un objet dont la vraie nature reste ignorée ? Voilà, selon moi, ce qui a fait faillir et les tentatives d'Aristote, et celles de Bacon, et celles de Descartes, pour réformer la philosophie proprement dite. Et à Dieu ne plaise que je cherche ici à rabaisser ces grands hommes ! Il faut du temps aussi bien que du génie pour arriver à la vérité, et rien ne vient dans l'humanité avant l'heure. Le temps est le soleil qui mûrit le fruit de la science; le génie ne fait que le cueillir.

Pour nous, après avoir cherché préalablement les lois du développement de toute science, les conditions de son organisation et de sa vie, nous essayerons de nous servir de ce type que nous avons tracé, pour constater et reconnaître l'état dans lequel se trouve aujourd'hui cette science impuissante qu'on appelle la philosophie. C'est le seul véritable moyen de déterminer par où elle pèche, et ce qui, dans son état actuel, l'empêche de marcher et de se développer. Cela fait, nous aurons beaucoup fait ; et nous verrons après si, le mal connu, il nous sera possible d'y porter remède.

Cherchons donc successivement jusqu'à quel point l'objet de la philosophie est déterminé, jusqu'à quel

point son cadre est tracé, jusqu'à quel point enfin sa méthode est arrêtée, fixée : car ce sont là les trois conditions organiques d'une science, et par conséquent les trois circonstances sur lesquelles elle doit être examinée quand on veut déterminer sa véritable situation. Quiconque sait où en est une science sur ces trois points sait où en est la science elle-même dans le travail de son organisation; il peut dire ce qui est fait, et ce qui reste à faire pour que cette organisation soit parfaite; il peut dire ce qui retarde ou ce qui hâte ses progrès, ce qui obscurcit ou ce qui éclaire sa marche, ce qui répand le doute ou la certitude sur ses résultats; il peut rendre compte, en un mot, de tous les progrès qui caractérisent son développement, et le distinguent ou le rapprochent du développement de toute autre science.

Commençons donc par l'objet de la philosophie, et demandons à la philosophie ce qu'elle en sait. Si l'on posait cette question pour la physique, non-seulement les physiciens de profession, mais tous les hommes qui ont reçu dans leur jeunesse une éducation libérale, répondraient sans hésiter et d'une manière précise; et, à leur défaut, le premier traité de physique le ferait. En second lieu cette réponse serait unanime. Tel livre ne donnerait pas une définition, tel autre une autre définition; tel physicien n'étendrait pas jusque-là, tel autre ne restreindrait pas jusqu'ici le cercle des recherches physiques sans autre règle que son caprice. A ces signes on reconnaîtrait sur-le-champ que l'objet de la physique est déterminé, que le champ de ses recherches est définitivement circonscrit, en un mot que la véritable nature, le vrai caractère des questions qu'elle agite, est dégagé et fixé. En est-il de même pour la philosophie?

les mêmes symptômes y réveillent-ils la même situation? Il suffit d'ouvrir les yeux pour répondre. Voici un mot établi dans la langue, employé et répété tous les jours dans la conversation et dans les livres : ce mot est celui de *philosophie;* il est le nom avoué et consacré d'une science dont tout le monde parle, que quelques-uns cultivent, et à laquelle un grand nombre ont la prétention de n'être point étrangers. Le nom d'une science se définit par l'idée de cette science ; une science à son tour se définit par son objet. A moins donc que ce mot qu'on prononce n'ait aucun sens, à moins que cette science dont on parle, qu'on aime, qu'on cultive, ne soit la science de rien, on sait, on doit savoir quel est l'objet de la philosophie; et, si on le sait, on peut, on doit pouvoir le dire. Interrogez toutefois cette foule qui emploie si hardiment le mot, et cette autre foule qui a si naïvement la prétention de se mêler de la chose; allez plus loin, posez la question aux philosophes eux-mêmes; adressez-vous à ceux qui professent cette science, à ceux qui en écrivent; poussez jusqu'aux livres qui traitent de ses principes et de son histoire, interrogez-les aussi, et vous verrez avec étonnement qu'à cette question, dont la solution est en apparence si impliquée dans les usages du mot et dans l'étude de la chose : Quel est l'objet de la philosophie? qu'à cette question, dis-je, il n'y a dans la plupart des esprits aucune réponse, et que dans les autres il y en a tant, et de si différentes, et de si contradictoires, qu'il est évident qu'en parlant de cette science et en la cultivant, ceux mêmes qui s'entendent le mieux ne parlent pas de la même chose, ne cultivent pas la même chose : en sorte que pour l'intelligence des uns la philosophie a un objet si obscur, qu'ils ne s'en font aucune idée exprimable, et que pour celle des autres cet objet est pour ainsi dire

chacune de ces sciences étant déterminée, il y a un signe certain pour démêler ce qui lui appartient ou ne lui appartient pas. Si donc il y a diversité entre les philosophes sur les questions qui sont philosophiques, c'est nécessairement que ce signe certain n'est pas découvert, et que, chacun décidant la question avec le *criterium* ou la définition hypothétique qu'il a adopté, les résultats sont différents comme ces *criterium*, arbitraires comme eux.

Mais une preuve encore plus certaine, s'il est possible, que ce *criterium* n'existe pas, ou du moins n'est pas fixé, c'est l'expérience suivante. Prenez toutes les questions qui aient jamais été introduites et comprises dans l'objet de la philosophie, et demandez-vous successivement pour chacune à quel titre et comment elle en fait partie : vous trouverez qu'il vous est impossible de résoudre la question. En effet, si vous vous placez dans une certaine définition donnée par un certain philosophe, vous pourrez bien, armé de cette définition, admettre tel problème et en exclure tel autre ; mais changez de système : au nom de la définition différente donnée par ce nouveau système, vous serez forcé d'exclure de la philosophie le problème que tout à l'heure vous y admettiez, et d'y admettre celui que vous en rejetiez. Or, à laquelle de ces deux définitions vous arrêter ? à la première ou à la seconde ? Rien ne peut vous l'apprendre : car elles n'ont pas plus d'autorité l'une que l'autre ; elles sont également dépourvues de cette sanction d'une adoption universelle qui seule pourrait les consacrer ; et la preuve, c'est qu'aucune n'est respectée, c'est qu'un philosophe nouveau survenant ne se fait aucun scrupule de les rejeter toutes les deux et d'en inventer une troisième : témoignage certain que rien n'est arrêté sur

l'objet de la philosophie, et que la véritable unité de cette science est encore en question.

Or, s'il en est ainsi, comment pourrait-on savoir quelles sont les grandes divisions dans lesquelles viennent se distribuer les recherches qu'elle embrasse? Quand on ne sait point encore ce qui fait et ce qui ne fait point partie d'une science, à plus forte raison doit-on ignorer comment se distribuent et se classent les questions qui en font partie; car il faut deux choses pour que cette classification soit possible : la première, qu'on connaisse quelles sont les questions à classer; la seconde, qu'on sache quel lien commun unit ces questions et en fait un tout. En effet, si on ignore les éléments à classer, la matière même de la classification manque; et, si, les éléments connus, on ignore leur dépendance, le principe de la classification, qui est cette dépendance même, n'existe pas. Or, tant que l'objet d'une science n'est pas déterminé, ce qu'elle embrasse est inconnu, et le lien qui unit ce qu'elle embrasse l'est pareillement. Il est donc impossible de se représenter et les recherches qu'elle comprend, et l'ordre dans lequel ces recherches se distribuent naturellement. Le cadre de la science, qui n'est que la vue précise des divisions naturelles de l'objet de cette science dans leurs rapports naturels, est, en d'autres termes, impossible à concevoir et à tracer.

Et si le cadre est impossible, la méthode ne l'est pas moins : car le premier élément de la méthode est l'ordre dans lequel les questions doivent être abordées pour être résolues. Or, cet ordre ne saurait être déterminé tant que la dépendance des questions ne l'est pas; et ces dépendances à leur tour ne sauraient l'être tant que le nombre et les rapports de ces questions sont inconnus. D'autre part, le second élément de la méthode d'une science

est la méthode spéciale qui doit être appliquée à chaque question. Or, la découverte de cette méthode implique des connaissances antérieures, qui sont elles-mêmes impossibles tant que l'objet de la science et son cadre sont ignorés.

DEUXIÈME PARTIE.

Ce fut à l'âge de vingt ans que je commençai à m'occuper de philosophie. J'étais alors à l'École normale ; et, bien que la philosophie fût au nombre des sciences à l'enseignement desquelles il nous était donné de nous destiner, ce ne furent ni les avantages que cet enseignement pouvait offrir, ni une inclination prononcée pour ces sortes d'études, qui me décidèrent à m'y livrer. Je fus amené à la philosophie par une autre voie. Né de parents pieux, et dans un pays où la foi catholique était encore pleine de vie au commencement de ce siècle, j'avais été accoutumé de bonne heure à considérer l'avenir de l'homme et le soin de son âme comme la grande affaire de ma vie, et toute la suite de mon éducation avait contribué à fortifier en moi ces dispositions sérieuses. Pendant longtemps les croyances du christianisme avaient pleinement répondu à tous les besoins et à toutes les inquiétudes que de telles dispositions jettent dans l'âme. A ces questions, qui étaient pour moi les seules qui méritassent d'occuper l'homme, la religion de mes pères donnait des réponses, et ces réponses, j'y croyais, et grâce à ces croyances la vie présente m'était claire, et par delà je voyais se dérouler sans nuage l'avenir qui doit la suivre. Tranquille sur le chemin que j'avais

à suivre en ce monde, tranquille sur le but où il devait me conduire dans l'autre, comprenant la vie dans ses deux phases, et la mort, qui les unit, me comprenant moi-même, connaissant les desseins de Dieu sur moi, et l'aimant pour la bonté de ses desseins, j'étais heureux de ce bonheur que donne une foi vive et certaine en une doctrine qui résout toutes les grandes questions qui peuvent intéresser l'homme. Mais, dans le temps où j'étais né, il était impossible que ce bonheur fût durable; et le jour était venu où du sein de ce paisible édifice de la religion qui m'avait recueilli à ma naissance, et à l'ombre duquel ma première jeunesse s'était écoulée, j'avais entendu le vent du doute qui de toutes parts en battait les murs et l'ébranlait jusque dans ses fondements. Ma curiosité n'avait pu se dérober à ces objections puissantes, semées comme la poussière dans l'atmosphère que je respirais par le génie de deux siècles de scepticisme. Malgré l'effroi qu'elles me causaient, et peut-être à cause de cet effroi, ces objections avaient fortement saisi mon intelligence.

En vain mon enfance et ses poétiques impressions, ma jeunesse et ses religieux souvenirs, la majesté, l'antiquité, l'autorité de cette foi qu'on m'avait enseignée, toute ma mémoire, toute mon imagination, toute mon âme, s'étaient soulevées et révoltées contre cette invasion d'une incrédulité qui les blessait profondément : mon cœur n'avait pu défendre ma raison.

L'autorité du christianisme une fois mise en doute à ses yeux, elle avait senti trembler dans leur fondement toutes ses convictions; elle avait dû, pour les raffermir, examiner leur valeur, et, avec quelque partialité qu'elle fût entrée dans cet examen, elle en était sortie sceptique. C'est sur cette pente que mon intelligence avait

glissé, et que peu à peu elle s'était éloignée de la foi. Mais cette mélancolique révolution ne s'était point opérée au grand jour de ma conscience : trop de scrupules, trop de vives et saintes affections, me l'avaient rendue redoutable pour que je m'en fusse avoué les progrès. Elle s'était accomplie sourdement, par un travail involontaire dont je n'avais pas été complice, et depuis longtemps je n'étais plus chrétien, que, dans l'innocence de mon intention, j'aurais frémi de le soupçonner ou cru me calomnier de le dire. Mais j'étais trop sincère avec moi-même, et j'attachais trop d'importance aux questions religieuses pour que, l'âge affermissant ma raison, et la vie studieuse et solitaire de l'École fortifiant les dispositions méditatives de mon esprit, cet aveuglement sur mes propres opinions pût longtemps subsister.

Je n'oublierai jamais la soirée de décembre où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. J'entends encore mes pas dans cette chambre étroite et nue où longtemps après l'heure du sommeil j'avais coutume de me promener; je vois encore cette lune à demi voilée par les nuages, qui en éclairait par intervalle les froids carreaux. Les heures de la nuit s'écoulaient, et je ne m'en apercevais pas; je suivais avec anxiété ma pensée qui de couche en couche descendait vers le fond de ma conscience, et, dissipant l'une après l'autre toutes les illusions qui m'en avaient jusque-là dérobé la vue, m'en rendait de moment en moment les détours plus visibles.

En vain je m'attachais à ces croyances dernières comme un naufragé aux débris de son navire; en vain, épouvanté du vide inconnu dans lequel j'allais flotter, je me rejetais pour la dernière fois avec elles vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré :

l'inflexible courant de ma pensée était plus fort; parents, famille, souvenirs, croyances, il m'obligeait à tout laisser; l'examen se poursuivait plus obstiné et plus sévère à mesure qu'il approchait du terme, et il ne s'arrêta que quand il l'eut atteint. Je sus alors qu'au fond de moi-même il n'y avait plus rien qui fût debout.

Ce moment fut affreux; et quand vers le matin je me jetai épuisé sur mon lit, il me sembla sentir ma première vie, si riante et si pleine, s'éteindre, et derrière moi s'en ouvrir une autre sombre et dépeuplée, où désormais j'allais vivre seul, seul avec ma fatale pensée qui venait de m'y exiler et que j'étais tenté de maudire. Les jours qui suivirent cette découverte furent les plus tristes de ma vie. Dire de quels mouvements ils furent agités serait trop long. Bien que mon intelligence ne considérât pas sans quelque orgueil son ouvrage, mon âme ne pouvait s'accoutumer à un état si peu fait pour la faiblesse humaine; par des retours violents elle cherchait à regagner les rivages qu'elle avait perdus; elle retrouvait dans la cendre de ses croyances passées des étincelles qui semblaient par intervalles rallumer sa foi.

Mais les convictions renversées par la raison ne peuvent se relever que par elle, et ces lueurs s'éteignaient bientôt. Si, en perdant la foi, j'avais perdu le souci des questions qu'elle m'avait résolues, sans doute ce violent état n'aurait pas duré longtemps, la fatigue m'aurait assoupi, et ma vie se serait endormie comme tant d'autres, endormie dans le scepticisme. Heureusement il n'en était pas ainsi; jamais je n'avais mieux senti l'importance des problèmes que depuis que j'en avais perdu la solution. J'étais incrédule, mais je détestais l'incrédulité; ce fut là ce qui décida de la direction de ma vie. Ne pouvant supporter l'incertitude sur l'énigme de la destinée humaine,

n'ayant plus la lumière de la foi pour la résoudre, il ne me restait que les lumières de la raison pour y pourvoir. Je résolus donc de consacrer tout le temps qui serait nécessaire, et ma vie s'il le fallait, à cette recherche : c'est par ce chemin que je me trouvai amené à la philosophie, qui me sembla ne pouvoir être que cette recherche même.

Je demande pardon à mes lecteurs de leur en avoir fait parcourir les détours. Mais si dans la suite je n'ai pas reculé devant les innombrables difficultés que l'étude de la philosophie présente à un esprit sévère, et si toujours et avant tout j'ai été principalement préoccupé du besoin de réformer cet état et d'introduire dans cette science l'organisation et la méthode qui n'y sont pas, c'est au motif puissant qui m'en a fait entreprendre l'étude, et à l'ardent désir d'arriver à des vérités certaines sur quelques-unes des questions qu'elle embrasse, qu'il en faut rapporter la cause; il suffira du reste qu'on veuille bien achever la lecture de ce discours pour s'en convaincre.

Le moment et le lieu où je formai le projet que je viens de dire ne pouvaient être plus favorables à son exécution. La France, après le sommeil de l'Empire, s'éveillait alors au mouvement philosophique. Deux hommes, d'un caractère et d'un talent tout opposés, mais également rares, venaient de le ranimer : l'un, en reproduisant, dans un langage admirable de clarté et d'élégance, les doctrines métaphysiques de Condillac, avait, pour ainsi dire, ressuscité la philosophie du dix-huitième siècle à la Faculté des lettres; l'autre, en attaquant, dans des leçons d'une incomparable logique, ces mêmes doctrines, venait de prendre l'initiative de l'inévitable réaction que le génie du dix-neuvième siècle naissant devait développer contre celui du dix-huitième. Deux années d'ensei-

gnement avaient suffi à ces deux illustres professeurs pour poser le débat, et y entraîner à leur suite toute la jeunesse; l'un et l'autre venaient de se taire, et l'École normale était pleine du souvenir de leurs paroles et de l'ardent intérêt qu'elles avaient inspiré. Parmi les esprits distingués qu'elle renfermait, les deux philosophies avaient trouvé leurs représentants, et, comme dans le monde, mais avec plus de vivacité, d'enthousiasme et de force, deux camps s'y dessinaient. Les esprits élégants et sceptiques étaient pour les doctrines anciennes; les esprits ardents, naturellement plus révolutionnaires, pour les nouvelles; et, dans les vives discussions qui s'engageaient, on ne pouvait pas encore prévoir, ce qui néanmoins dans un séminaire de jeunes gens devait nécessairement arriver, la défaite du passé et le triomphe complet des doctrines nouvelles. Un homme, tout jeune encore, mais qui depuis n'a jamais été plus remarquable par son éloquence qu'il ne l'était alors, se trouvait à la tête de ce dernier parti. Après avoir été au rang des élèves, il venait de passer à celui des maîtres. Une conférence de philosophie lui était confiée dans le sein de l'École, et tout ce qui s'intéressait à ces débats, à quelque camp qu'il appartînt, attendait impatiemment l'ouverture de ses leçons. On peut juger si, dans la situation où je venais de tomber, moi qui n'avais entendu ni M. La Romiguière ni M. Royer-Collard, je partageais cette impatience.

Et toutefois, et le débat qui s'agitait autour de moi, quand j'en eus compris le sujet, et les leçons si brillantes du jeune professeur qui devaient, dans le sein de l'École du moins, y mettre fin, quand j'eus commencé à les suivre, se trouvèrent bien loin des choses auxquelles je rêvais et qui tourmentaient mon intelligence et mon

cœur. Mon esprit, en abordant la philosophie, s'était persuadé qu'il allait rencontrer une science régulière qui, après lui avoir montré son but et ses procédés, le conduirait, par des chemins sûrs et bien tracés, à des connaissances certaines sur les choses qui intéressent le plus l'homme. Il ne s'était point rendu un compte bien net du cercle de questions que cette science embrassait; mais il se l'était figuré immense ; et, parmi ces questions, il n'avait pas douté un moment qu'au premier rang, et comme la fin dernière de la philosophie, ne se trouvassent celles qui l'inquiétaient, celles dont, en perdant la foi, il avait perdu la solution. En un mot, mon intelligence, excitée par ses besoins et élargie par les enseignements du christianisme, avait prêté à la philosophie le grand objet, les vastes cadres, la sublime portée d'une religion. Elle avait égalé le but de l'une à celui de l'autre, et n'avait rêvé de différence entre elles que celle des procédés et de la méthode : la religion imaginant et imposant, la philosophie trouvant et démontrant.

Telles avaient été ses espérances ; et que trouvait-elle? Toute cette lutte, qui avait ranimé les échos endormis de la Faculté et qui remuait les têtes de mes compagnons d'étude, avait pour objet, pour unique objet, la question de l'origine des idées. Condillac l'avait résolue d'une façon que M. La Romiguière avait reproduite en la modifiant. M. Royer-Collard, marchant sur les pas de Reid, l'avait résolue d'une autre; et M. Cousin, évoquant tous les systèmes des philosophes anciens et modernes sur ce point, les rangeant en bataille en face les uns des autres, s'épuisait à montrer que M. Royer-Collard avait raison et Condillac tort. C'était là tout; et, dans l'impuissance où j'étais alors de saisir les rapports secrets qui lient

les problèmes en apparence les plus abstraits et les plus morts de la philosophie aux questions les plus vivantes et les plus pratiques, ce n'était rien à mes yeux. Je ne pouvais revenir de mon étonnement qu'on s'occupât de l'origine des idées avec une ardeur si grande, qu'on eût dit que toute la philosophie était là. Encore si, pour consoler et rassurer ceux qu'on enfermait ainsi dans une aride et étroite question, on eût commencé par leur montrer le vaste et brillant horizon de la philosophie, et dans cette perspective les grands problèmes humains chacun à leur place, et le chemin à parcourir pour les atteindre, et l'utilité de la question de l'origine des idées pour les seconder, cette carte du pays, en m'éclairant, m'eût fait prendre patience. Mais non, cette carte régulière de la philosophie, qui n'existait pas et qui n'existe pas encore aujourd'hui, on ne pouvait la donner, et le mouvement philosophique d'alors était encore trop jeune pour qu'on en sentît bien le besoin. M. La Romiguière avait recueilli comme un héritage la philosophie du dix-huitième siècle rétrécie en un problème, et ne l'avait pas étendue. Le vigoureux esprit de M. Royer-Collard, reconnaissant ce problème, s'y était enfoncé de tout son poids et n'avait pas eu le temps d'en sortir. M. Cousin, tombé au milieu de la mêlée, se battit d'abord, sauf à en rechercher la solution plus tard. Toute la philosophie était dans un trou où l'on manquait d'air, et où mon âme, récemment exilée du christianisme, étouffait; et cependant l'autorité des maîtres et la ferveur des disciples m'imposaient, et je n'osais montrer ni ma surprise ni mon désappointement.

Il est certain que, si je me fusse trouvé libre à l'époque de ma première rencontre de la philosophie, comme peut l'être un étudiant qui suit les cours publics d'une

Faculté, j'aurais laissé là mon maître et ses leçons, et je me serais mis à chercher seul la philosophie, qu'on ne me montrait pas, et à poursuivre à ma manière la solution des vérités qui m'intéressaient. Mais à l'École nous étions soumis à un cours régulier d'études; et, soit qu'on goûtât ou qu'on ne goûtât pas la philosophie, il fallait en écouter. Mon premier mouvement vint échouer contre ce devoir, et bientôt je trouvai des motifs de ne point regretter qu'il en eût été ainsi.

En effet, quelque étroite qu'elle fût à mes yeux, la question qui se débattait devant nous ne tarda pas à m'intéresser, non qu'elle parût déjà importante à mon but, mais parce que c'était une recherche rationnelle, et que dans la méthode sévère du professeur je trouvais un modèle des procédés à suivre pour atteindre mon but avec certitude. J'étais heureux d'exercer ma raison, de la sentir marcher avec fermeté et sûreté. Les analyses de faits incontestables auxquelles nous nous appliquions, et les luttes serrées que nous engagions avec les différents systèmes, étaient pour nous comme les exercices d'un manége. J'apprenais à conduire ma raison, j'apprenais à avoir confiance en elle. J'étais rassuré de trouver si puissante ma dernière et ma seule ressource pour recouvrer ce que j'avais perdu et rallumer mon flambeau éteint. Bientôt à cet attrait purement scientifique qu'exerce sur un esprit naturellement droit toute recherche régulière de la vérité s'en vint joindre un autre plus puissant, quand je découvris la portée de cette question de l'origine des idées, quand je vis qu'elle n'était rien moins que celle même de la certitude, et qu'elle impliquait secrètement toute la logique.

Une première clarté fut comme le signal de plusieurs autres, qui pénétrèrent successivement dans mon esprit,

et, tout en l'apprivoisant à la métaphysique abstraite, déposèrent en lui des germes féconds. Ainsi, je commençai pour la première fois à entrevoir ce que c'était que la logique et quels rapports elle soutenait avec toute recherche et toute science possible. D'un autre côté, en observant comment, de l'étude des procédés naturels des facultés humaines dans l'acquisition des idées, on déduisait et les règles à suivre dans la recherche de la vérité et les conditions de certitude dans cette recherche, c'est-à-dire la logique tout entière, j'eus la première vue de l'utilité de la psychologie ou de l'étude de la nature humaine, et de la liaison qui pouvait exister entre cette étude et la solution de certaines questions philosophiques. De plus, en voyant ainsi une question aussi claire en apparence que celle qui nous occupait se rattacher à d'autres par d'indivisibles fils, je commençai à me trouver moins perdu dans le coin obscur du domaine de la philosophie où l'on m'avait jeté, et à me persuader que, puisqu'il y avait des dépendances entre quelques-unes des innombrables questions que j'y entrevoyais, il pourrait ne m'être pas impossible un jour, en suivant ces dépendances, de m'y orienter et d'en découvrir l'étendue et les chemins. Enfin, en voyant tant de systèmes anciens et nouveaux, évoqués devant nous sur cette question, répondre de tant de façons différentes, et, après toutes ces réponses, laisser encore incertaine la véritable solution à trouver, je compris que j'avais trop présumé et de la philosophie et de moi-même en demandant si vite à l'une les vérités que je cherchais, et en comptant si légèrement sur mes propres forces pour les découvrir à son défaut.

J'entrevis par là, indépendamment de ma propre faiblesse, et le peu de certitude qu'avait eue jusqu'à présent

la méthode de la science, et la manière de lui en donner, et les lumières qu'on pouvait tirer de l'histoire de la philosophie pour y parvenir. Toutes ces idées, et plusieurs autres qui naissaient de mes réflexions ou qui m'étaient suggérées par les vues qui jaillissaient de temps en temps de notre enseignement, n'étaient que des éclairs à travers la nuit profonde qui couvrait pour moi la philosophie. Mais, si vagues qu'elles fussent, et si vaste qu'elles me montrassent la carrière que j'avais à parcourir, elles eurent la propriété de me calmer, comme le font aux premières lueurs du crépuscule les lignes obscures et indécises d'un pays inconnu dans lequel on voyage. De plus, en m'ouvrant ainsi quelques perspectives à travers la philosophie et son histoire, elles me réconcilièrent avec ce que je faisais en me prouvant que ce que je faisais n'était pas inutile. Mais surtout elles m'éclairaient sur mon ignorance, que je ne connaissais pas.

A la vue de tant de questions auxquelles je n'avais jamais songé, de tant d'abîmes que je ne soupçonnais pas, à ces lueurs rapides qui me montraient dans l'ombre les chutes du génie, les incertitudes de la science, les imperfections des méthodes, je sentis que ce nouvel océan sur lequel je venais de m'embarquer était plus vaste et plus semé d'écueils que je ne l'avais pensé; je sentis que je manquais de toutes les notions humaines pour y naviguer, et que je n'avais rien de mieux à faire pour les acquérir que d'y faire à l'aventure quelques voyages à la suite de ceux qui se présentaient à moi pour m'y guider. Ce fut là la résolution à laquelle je m'arrêtai, et qui était la plus raisonnable que je pusse prendre dans ma situation. Convaincu que mon heure de penser par moi-même et d'exécuter mon projet n'était point venue, quel parti

pouvais-je prendre, sinon celui de demeurer passif, de laisser venir à moi les idées et l'expérience, d'attendre patiemment du temps et des leçons de mes maîtres le débrouillement de ce nuage qui enveloppait à mes yeux la philosophie, et, s'il ne venait pas, de tenter par moi-même un jour de l'opérer, quand j'aurais acquis, à travers cette longue expérience, et les notions, et l'habileté, et la force qui me manquaient à présent?

Pour exécuter ce projet, je n'avais qu'une chose à faire, c'était de déclarer que je me destinais à l'enseignement de la philosophie. Par là, sans être entièrement dérangé des autres études auxquelles le règlement obligeait tous les élèves de l'École, je pouvais y consacrer une moindre partie de mon temps, et en réserver une plus grande aux matières que je serais bientôt obligé de professer. A cette époque, le régime de l'École était plus libéral sous ce rapport qu'il ne le devint quelques années plus tard. On tolérait de bonne heure ces vocations spéciales quand elles se déclaraient avec quelque énergie, et on souffrait volontiers la concentration d'études qui en était la conséquence. Je pus donc, une fois mon choix accepté, me livrer presque exclusivement à la philosophie, et je puis dire que pendant dix-huit mois, c'est-à-dire jusqu'à ma sortie de l'École, je ne m'occupai sérieusement d'aucune autre chose.

Durant ces dix-huit mois, mon jeune maître n'avait point un moment abandonné la méthode qu'il avait embrassée. A la Faculté, où il suppléait M. Royer-Collard, comme dans l'intérieur de l'École, où il développait les leçons de la Faculté, son enseignement avait continué à porter sur des questions détachées; et telle était la vigueur avec laquelle il en fouillait tous les replis, et l'étendue avec laquelle il exposait et discutait les systèmes de

la philosophie moderne sur ces questions, qu'à la suite du problème de l'origine de nos idées, un seul avait suffi pour remplir ces dix-huit mois de leçons, celui de la nature du *moi* et du passage du *moi* au monde extérieur; encore n'avait-il abordé ce second problème que comme corollaire du premier, et était-il loin de l'avoir épuisé. Des résultats approfondis sur deux questions psychologiques, de puissants exemples de recherches, et quelques idées plus générales jetées et reçues en passant, voilà donc quelles étaient mes provisions philosophiques lorsque, mon noviciat à l'École étant expiré, je fus appelé à professer à mon tour.

En réfléchissant depuis et sur les causes qui avaient déterminé notre jeune maître à nous laisser dans cette étrange situation, et sur les effets qui en étaient résultés pour moi, j'ai parfaitement compris les unes et je me suis félicité des autres. Jeune comme nous, et comme nous aussi nouveau venu dans la philosophie, M. Cousin, en débutant, partageait notre inexpérience. Ce que nous ignorions, il l'ignorait; ce que nous aurions voulu apprendre, il aurait voulu le savoir. Mais, obligé d'enseigner et ne sachant pas, il avait judicieusement senti qu'il était des questions qui, par leur généralité même, ne pouvaient être vaincues par la force seule de l'esprit, et dont la solution exigeait une foule de recherches particulières préalables. Telles sont en effet toutes les questions qui portent sur l'ensemble de la philosophie et de son histoire. Il les avait donc écartées et ajournées, et il s'était replié sur les questions particulières, et, parmi celles-ci, sur le petit nombre de celles qu'avaient commencé à lui aplanir les leçons de ses maîtres. Une fois aux prises avec ces questions, il nous avait fait assister à ses propres recherches, et, jeune comme

il était, il avait porté dans ces recherches toute l'ardeur, toute l'analyse minutieuse, la scrupuleuse rigueur, qui sont le propre des débutants.

C'est ainsi que deux questions avaient rempli deux années d'enseignement; de là tous les caractères de cet enseignement, de là aussi toutes ses chances : car ce qu'on vient de trouver, on l'enseigne avec une plénitude d'intelligence et cette candeur de conviction qu'on ne retrouve jamais; et cette conviction, et cette ardeur, et cette rigueur de méthode, passent du maître aux élèves; et c'est alors, et seulement alors, que le maître a des disciples. Plus tard, il ne trouve plus que des auditeurs. L'enthousiasme qu'il n'a plus, il ne lui est pas donné de le communiquer. Ainsi M. Cousin ne nous avait donné que ce qu'il avait pu nous donner, il n'avait pas choisi; il avait obéi à la nécessité, mais cette nécessité même avait produit des effets que l'enseignement le mieux calculé n'aurait pu donner. En suivant la recherche ardente du maître, nous nous étions enflammés de son ardeur; les excessives précautions que sa prudence avait répandues dans sa méthode nous avaient appris à fond tout le détail de l'art de poursuivre la vérité et de la trouver. La même prudence, appliquée à l'examen des systèmes, nous avait enseigné à pénétrer jusqu'aux entrailles des opinions philosophiques et à les juger profondément. Enfin, l'absence même de tout cadre, de tout plan, de toute idée sur l'ensemble de la philosophie, avait eu pour premier résultat, en nous la laissant inconnue, de la rendre plus séduisante à notre imagination et d'augmenter en nous le désir de pénétrer ses mystérieuses obscurités, et, pour second, de nous obliger à nous élever par nous-mêmes à ces hauteurs, à nous créer par nous-mêmes notre enseignement, à travailler par conséquent, à pen-

ser par nous-mêmes, et à le faire avec liberté et originalité : voilà ce que nous dûmes à M. Consin. Je sortis de ses mains sachant très-peu, mais capable de chercher et de trouver, et dévoré de l'ardeur de la science et de la foi en moi-même.

Ce qui pouvait m'arriver de plus heureux après un tel noviciat, c'était de me trouver, en y échappant, en face d'un cours à faire et de la nécessité de chercher par moi-même la vérité au moment même où j'étais le plus capable de la trouver et le plus ardent à l'entreprendre. Ce fut donc aussi une bonne fortune pour mon développement philosophique que cette double nomination par laquelle je fus chargé à la fois, et d'une chaire à l'École, et d'une autre au collége Bourbon. Mais, je dois le dire, quelque honoré que je fusse de cette double marque de confiance, et quelque heureuse que fût réellement pour mon esprit la nécessité qu'elle m'imposait, j'en fus d'abord épouvanté. On avait beau me dire que l'enseignement dont on me chargeait était élémentaire, c'était précisément à cause de cela qu'il m'effrayait.

Si on m'avait laissé comme à M. Cousin la liberté de choisir mes questions, moins bien que lui sans doute, mais dans la mesure de mes forces et en les concentrant tout entières et avec tout le temps nécessaire sur ces questions, je m'en serais tiré ; mais cette liberté ne m'était point laissée. Cet enseignement avait son programme ; ce programme il fallait en un an le remplir; et que comprenait-il? Non pas une question, ni deux, non pas même une de ces sciences comprises dans le sein de la philosophie, mais trois de ces sciences : la psychologie, la logique et la morale ; encore celle-ci devait-elle être suivie des linéaments d'une quatrième, la théodicée.

C'était là ce qu'on demandait à moi, un esprit de vingt ans, à qui on n'avait enseigné ni l'une ni l'autre de ces sciences, et qui dix-huit mois auparavant n'en avais aucune idée. Encore si j'avais été assez ignorant pour accepter quelque traité tout fait sur ces matières et le suivre! Mais non, on m'avait donné une méthode, on avait mis dans mon esprit une sévérité scientifique, qui ne pouvaient s'accommoder du dogmatisme de la plupart de ces traités; et, quant au petit nombre des autres, ou je ne les connaissais pas, ou ils appartenaient à une école du dix-huitième siècle dont j'avais appris à apprécier et le peu d'étendue et le peu de profondeur dans les deux questions de l'origine des connaissances et de la nature du vrai. D'ailleurs, à la manière dont j'avais vu s'évanouir tous les systèmes de la philosophie moderne sur ces deux questions sous la critique de mon maître, j'étais porté à croire que tout était à faire, et qu'il n'y avait rien à emprunter en philosophie. C'étaient donc trois sciences à créer, à bâtir de toutes pièces, qu'on me donnait, et cela dans l'espace d'un an. En vérité, il y avait lieu de trembler, et cependant il était impossible que je reculasse.

Je me mis donc à l'œuvre avec courage et résolution. J'avais une idée bien nette de l'objet de la psychologie, et le peu que nous en avions fait l'avait été si bien et si profondément, que j'en possédais bien la méthode. Doué à un assez haut degré du sens psychologique ou de la faculté d'observer les faits intérieurs, j'avais une grande inclination pour cette science. La question de l'origine des connaissances, comme je l'ai dit, m'avait initié à la véritable logique. J'en concevais également bien l'objet, et je voyais bien comment il fallait s'y prendre

pour en résoudre les problèmes; c'était là mon côté fort. Quant à la morale, je n'en avais aucune idée scientifique; je n'en avais que ces idées vagues que tout le monde en a. Là, tout était à découvrir pour moi, et l'objet de la science, et sa méthode, et la science elle-même. Ainsi, des trois sciences que j'avais à enseigner, je savais l'objet et la méthode de deux, plus, quelques résultats isolés en psychologie et en logique.

On peut bien penser d'après cela quel énorme travail remplit toutes les minutes de cette première année de professorat. J'avais bien vite reconnu que je n'avais pas assez de temps pour chercher une idée dans les livres, où je ne trouvais d'ailleurs rien qui me fût clair, ou qui me parût méthodiquement cherché et scientifiquement trouvé. J'avais donc jeté les livres, trouvant plus court de bâtir à neuf que de construire avec des matériaux empruntés. C'étaient donc des journées, des nuits entières de méditation dans ma chambre; c'était une concentration d'attention si exclusive et si prolongée sur les faits intérieurs où je cherchais la solution des questions, que je perdais tout sentiment des choses du dehors, et que, quand j'y rentrais pour boire et manger, il me semblait que je sortais du monde des réalités et passais dans celui des illusions et des fantômes. Ce qui me soutint et qui me sauva dans cette rude entreprise, ce furent et l'excellente méthode et le véritable esprit scientifique dont j'étais rempli. Passionné pour la précision, je ne m'arrêtais jamais à une idée vague ou à moitié éclaircie, et je m'obstinais jusqu'à ce qu'elle le fût complétement. En abordant une science, je cherchais d'abord dans la nature des choses quel était son objet vrai, et je déterminais cet objet avec une rigoureuse netteté. Je me de-

mandais après, étant donné ce qu'elle se proposait de connaître, quels moyens l'esprit humain avait à sa disposition pour y parvenir. Puis, ces moyens trouvés, je décomposais avec sévérité l'objet total dans ses parties vraies, et je fixais l'ordre naturel dans lequel ces parties devaient être étudiées. Cela fait, je concentrais toute mon attention sur la première; j'opérais sur elle comme sur l'objet total, analysant, ordonnant les éléments analysés, et concentrant successivement mon attention sur chacun. Après quoi je passais à la seconde, et ainsi de suite. De cette manière mes recherches et mon cours se déroulaient avec ordre et clarté; mon esprit n'était jamais égaré, mes forces jamais partagées; j'agissais sur chaque point avec toute la puissance de mon attention, et en m'enfonçant ainsi, grâce à l'ensemble posé d'avance, je ne me perdais pas. On ne saurait croire combien de difficultés redoutables cèdent à une telle méthode, et quelle vigueur elle donne. Mais je n'avais pas la folle prétention de tout trouver, de tout achever; je savais que les sciences ne se font pas d'un jet, qu'elles sont l'œuvre du temps, et qu'il est plus important de ne pas y introduire d'erreur que d'y mettre quelques vérités de plus. Quand donc une difficulté résistait trop, je la constatais, je la signalais, et la laissais à résoudre. Forcé d'avancer, il y avait des questions que je me contentais de poser à leur place et que je n'abordais même pas.

J'eus le bonheur, dans cette année féconde, de ne guère avancer de résultats que j'aie dû modifier ou rejeter par la suite, et je lui dois le germe de la plupart de ceux auxquels je suis arrivé depuis quinze ans tant en psychologie qu'en logique : car, pour la morale, le temps ne me permit que de l'effleurer. J'y revins l'année sui-

vante, ainsi que sur la théodicée, avec plus de détail. Mais, pour cette première année, elle fut toute psychologique et logique, surtout psychologique, car je tirai ma logique de ma psychologie : elle fut donc toute d'observation et de faits, et ce fut là que s'affermit en moi cette prédilection pour la science et l'observation des phénomènes de l'esprit, à laquelle je dois tant.

J'avais tellement assoupli mon intelligence à l'observation intérieure par le rude exercice auquel la nécessité d'avoir trouvé à heure fixe l'obligeait, qu'elle avait fini par s'y plier avec autant de facilité qu'à l'observation extérieure. Elle analysait là, elle distinguait ici, elle expérimentait là, comme celle du chimiste au dehors. Elle avait appris aussi à se concentrer à volonté, et longtemps, et sans distraction, sur le sujet que je désirais. Jamais depuis je n'ai joui de cette autorité sur l'instrument intellectuel au même degré. La même nécessité n'existant pas, les habitudes d'obéissance contractées sous cette forte discipline se sont ralenties, et ma volonté n'a pas eu le courage de les rétablir dans toute la perfection qu'elles avaient alors.

Le sentiment de cette puissance de réflexion et de méthode que j'avais acquise, et l'expérience des résultats nombreux auxquels elle m'avait conduit dans le court espace d'une année, eurent sur moi une grande et durable influence. Je perdis le goût d'aller chercher et emprunter ailleurs ce que je pouvais trouver et acquérir par moi-même. Les livres, les cours, ne me furent plus rien. Si j'ouvrais les philosophes, si je continuais d'assister le plus souvent que je pouvais aux leçons de M. Cousin, c'était plutôt pour apprendre où étaient les questions que pour en obtenir la solution. Ce que je li-

sais, ce que j'entendais de philosophie, n'avait sur moi d'autre effet que de me donner matière à penser, à chercher. J'en vins même à me convaincre que je ne comprenais véritablement que ce que j'avais trouvé moi-même; une foule de choses que j'avais lues ou qu'on m'avait enseignées, et que j'avais cru entendre, m'étaient apparues sous une lumière si nouvelle et avec une clarté si supérieure quand je les avais retrouvées dans le cours de mes recherches personnelles, que je perdis toute foi à l'instruction transmise; et dès lors je n'ai point changé d'opinion. Je puis dire que je n'ai jamais compris des philosophes que ce que j'avais compris avant de les lire; aussi depuis cette époque j'ai pu devoir aux autres bien des excitations, bien des indications utiles; mais je n'ai rien su que ce que j'ai trouvé; et quand il m'est entré dans la tête des opinions qui étaient aussi les leurs, c'est que mes recherches comme les leurs y avaient abouti.

Ainsi s'écoulèrent pour moi les deux premières années de mon professorat; et, si l'on veut réfléchir aux travaux qui les remplirent, on croira facilement qu'ils ne laissèrent aucune place à l'examen de ces questions générales dont je m'étais d'abord si vivement préoccupé. Je rêvais bien de loin en loin à ces questions, chemin faisant; quelques idées, quelques lumières, jaillissaient bien de ces recherches spéciales, que j'aurais voulu suivre et pousser; mais je n'en avais pas le loisir; et la nécessité de préparer une prochaine leçon coupait court à mes rêves et me forçait d'ajourner à une autre époque le soin de tirer parti de ces clartés accidentelles.

Je dois même ajouter, pour être vrai, que cet ajournement m'était devenu moins pénible. Les recherches particulières auxquelles mon devoir me condamnait

avaient de jour en jour revêtu à mes yeux un intérêt plus puissant. J'aimais à trouver la vérité pour elle-même, pour le plaisir de la découvrir, de la voir, de la posséder. Ces faits psychologiques que je constatais, ces lois de la nature humaine que j'en induisais, ces règles pour la conduite de l'esprit, ces conditions de certitude que je tirais de ces lois, tout cela, comme je le vis bien mieux par la suite, et comme je le sentais déjà peut-être obscurément, pouvait bien et devait bien un jour m'être très-utile pour résoudre les questions qui intéressent l'homme et qui m'avaient conduit à la philosophie; mais tout cela ne me plaisait pas pour cette raison, tout cela me plaisait par soi-même. J'avais retrouvé ce que m'avaient donné jadis les mathématiques pures, ce bonheur parfaitement désintéressé aussi et purement scientifique; mais je l'avais retrouvé à un bien plus haut degré, parce qu'alors je ne faisais qu'apprendre des vérités trouvées, tandis qu'ici je trouvais moi-même, et aussi parce que là les vérités étaient de raisonnement, tandis qu'ici elles étaient d'observation, et que, pour mon esprit du moins, les vérités de fait ont bien plus de charmes que celles de raison, et l'art de l'induction plus d'attrait que celui de la déduction. Cet amour de ce que je faisais me rendait donc moins pressé de retourner aux questions qui m'avaient premièrement tant agité.

Et toutefois, la préoccupation de ces questions n'était pas éteinte dans mon cœur; elle y subsistait tout entière, et par intervalle, quand j'avais quelques heures à rêver la nuit à ma fenêtre ou le jour sous les ombrages des Tuileries, des élans intérieurs, des attendrissements subits, me rappelaient à mes croyances passées et éteintes, à l'obscurité, au vide de mon âme, et au projet

toujours ajourné de le combler. Ces questions elles-mêmes vivaient secrètement dans mes pensées. Elles y subissaient à mon insu ce travail mystérieux, cette fermentation sourde, qui les avance d'une manière si étrange, et qui fait qu'après de longs intervalles, pendant lesquels on n'a pas songé à un problème qu'on s'était efforcé de résoudre, tout à coup un matin, et sans qu'on devine comment, il vous revient et vous apparaît résolu. Au fond, il se détachait de tout ce que je faisais, de tout ce que je trouvais, de tout ce que j'apprenais dans mes recherches, des idées, qui venaient secrètement se grouper autour de ces problèmes délaissés, et qui peu à peu en débrouillaient obscurément les énigmes. Toutes ces idées, je n'en avais pas conscience, mais je devais les retrouver quand le temps me serait donné de revenir à mon projet primitif et de l'exécuter.

Ce temps, que j'osais à peine entrevoir dans le lointain de ma vie, arriva beaucoup plus vite que je n'avais compté. Une maladie nerveuse résultant du travail obstiné auquel je me livrais depuis quatre ans, m'obligea à aller chercher dans mon pays un repos nécessaire. J'avais pensé qu'une année me suffirait; mais, après cette année, étant revenu à Paris et y ayant repris mes cours, je pus à peine atteindre les vacances suivantes; il fallut regagner de nouveau la maison paternelle, et y consacrer une autre année encore au rétablissement de ma santé. Ces deux années de retraite ne furent point perdues; elles ont été les plus fécondes et les plus heureuses de ma vie philosophique, quelques souffrances physiques et morales qui les aient remplies. Débarrassé de tout devoir et de toute contrainte, ma pensée put s'attacher librement aux choses qui la troublaient depuis si longtemps, et, avec toute la force et l'expérience

qu'elle avait acquises, s'en rendre un compte net, et, autant qu'il était en elle, les éclaircir.

Tout, dans la situation où je me trouvais, semblait concourir à faire prendre à mon esprit cette direction. Je me retrouvais sous le toit où s'était écoulée mon enfance, au milieu des personnes qui m'avaient si tendrement élevé, en présence des objets qui avaient frappé mes yeux, touché mon cœur, affecté mon intelligence dans les plus beaux jours de ma première vie. Chaque voix que j'entendais, chaque objet que je voyais, chaque lieu où je portais mes pas, ravivaient en moi les souvenirs éteints, les impressions effacées de cette première vie. Mais, en rentrant dans mon âme, ces souvenirs et ces impressions n'y trouvaient plus les mêmes noms. Tout était comme autrefois, excepté moi. Cette église, on y célébrait encore les saints mystères avec le même recueillement; ces champs, ces bois, ces fontaines, on allait encore au printemps les bénir; cette maison, on y élevait encore, au jour marqué, un autel de fleurs et de feuillage; ce curé, qui m'avait enseigné la foi, avait vieilli, mais il était toujours là, croyant toujours; et tout ce que j'aimais, et tout ce qui m'entourait avait le même cœur, la même âme, le même espoir dans la foi. Moi seul l'avais perdue; moi seul étais dans la vie sans savoir ni comment ni pourquoi; moi seul, si savant, ne savais rien; moi seul étais vide, agité, privé de lumières, aveugle et inquiet. Devais-je, pouvais-je demeurer plus longtemps dans cette situation, et, puisque la foi ne pouvait se relever, avais-je du temps à perdre pour essayer d'appliquer à ces grandes questions, devenues des énigmes pour mes yeux, cette raison qui maintenant savait chercher la vérité et la trouver?

Il était impossible que ce double appel de mes souve-

nirs et de ma conscience ne ranimât pas à un haut degré tous les besoins intérieurs qui m'avaient conduit à la philosophie, et ne m'enflammât pas d'une nouvelle ardeur pour les grandes questions qui intéressent l'homme. J'employai donc tous les moments que me laissait ma santé pour y songer avec cette intensité d'attention et cette régularité de procédés que j'avais acquises.

Avant tout, je sentais que je devais me rendre un compte exact de ce que je voulais savoir, me faire une idée bien nette des difficultés que j'avais à surmonter pour parvenir à le savoir, puis, ces difficultés étant clairement posées, examiner les meilleures mesures à prendre, le meilleur ordre à suivre pour les résoudre.

Que voulais-je savoir? je voulais savoir la solution de certaines questions que les religions posent et résolvent, et qui sont précisément celles aussi qui intéressent toute créature humaine, la plus barbare comme la plus civilisée, la plus éclairée comme la plus ignorante.

Quelles étaient ces questions? En premier lieu, tout homme désire savoir pourquoi il est ici bas, à quelle fin, dans quel but : car il est libre, et comme tel il se sent responsable de sa conduite. Il est donc inquiet tant qu'il ignore comment il doit user de cette liberté, et dans quel sens il doit diriger cette conduite. Il a donc besoin ou de découvrir par lui-même, ou d'apprendre de quelque autorité extérieure la véritable destination de la vie humaine.

En second lieu, tout homme se demande et désire vivement savoir si toute son existence est renfermée dans les limites de cette vie : car il sent en lui une foule de désirs et de facultés que cette vie ne contente pas, et il

s'estimerait très-malheureux, et celui qui l'a fait très-injuste, si sa destinée devait être de ne jamais atteindre à ce bonheur, à cette perfection dont il a l'idée. Il lui semble qu'il y aurait contradiction qu'il eût cette idée, si autre chose que ce monde ne devait pas suivre. C'est là ce qui lui suggère inévitablement des pensées de l'autre vie; et, une fois ces pensées éveillées dans son esprit, il n'y a plus de repos pour lui, si le doute subsiste et si une solution claire ne vient point les résoudre.

En troisième lieu, tout homme veut aller plus loin, et savoir encore, en supposant qu'il y ait une autre vie, quelle sera cette autre vie, si elle sera immortelle ou limitée; quel y sera son sort; comment s'opérera le passage de la vie présente à cette nouvelle existence; s'il y reverra ses parents, ses amis, ses enfants; si les bons y seront sur le même pied que les méchants. Enfin, il veut savoir le mot de toutes ces énigmes qu'on se pose sur le tombeau de ceux qui ne sont plus, et qui reviennent si souvent dans le cours de la vie, à l'heure de la douleur, de l'injustice, de la maladie, en présence de la nature, dans l'obscurité des nuits sans sommeil et jusque dans les rêves. Il veut le savoir, parce qu'il n'y a point pour lui de repos autrement.

En quatrième lieu, tout homme veut savoir qui l'a fait, qui a fait ce monde qui l'enveloppe, les astres qui l'éclairent, qui a fait cette terre et toutes les choses qui la couvrent : car il sait bien que le premier homme ne s'est pas fait tout seul, car il ne voit aucune intelligence dans cette terre qui le nourrit ainsi que les animaux et les arbres, car il n'en soupçonne aucune dans ces astres qui font toujours la même chose, et qui semblent plutôt des esclaves obéissants que les maîtres de l'univers; et

cependant, dans cet admirable ensemble, comme dans ses plus petits détails, il y a un ordre prodigieux qui annonce un ouvrier intelligent. Ce qui lui semble si probable est-il? Cet ouvrier existe-t-il réellement, et, s'il existe, quel est-il, où réside-t-il, comment est-il fait? Tout cela l'intéresse, non-seulement comme la chose la plus curieuse qu'il puisse voir, mais encore comme la plus importante pour lui : car, si ce créateur existe, le sort de l'homme est entre ses mains puissantes, et dépend des desseins qu'il peut avoir sur lui, de sa bonté ou de sa méchanceté, de sa justice ou de son injustice. Ainsi, toute l'énigme de sa destinée dépend de cette question. Comment donc pourrait-il dormir en paix, si elle demeurait insoluble pour lui?

En cinquième lieu, tout homme songe à ses pères, à ses ancêtres, à ses enfants, et poursuit de la pensée jusqu'à leur terme mystérieux ces deux filiations de créatures humaines dont l'une se perd dans la nuit du passé et l'autre dans celle de l'avenir. Il lui faut à cette chaîne un commencement et une fin ; il lui faut à l'existence de l'espèce une raison, et à l'espèce elle-même une destinée. Quand finira-t-elle et de quelle façon? Pourquoi a-t-elle commencé, pourquoi aura-t-elle un terme? A quelle fin existe-t-elle? Quels sont les desseins qu'a eus en la formant celui qui l'a formée? Son existence se rapporte-t-elle à celle du reste de l'univers, ou l'univers a-t-il été fait pour elle? Que signifient les révolutions qui l'agitent? Où vont ces peuples qui se succèdent? Pourquoi pas un seul, pourquoi plusieurs? D'où vient qu'ils meurent et naissent comme des hommes? D'où vient qu'ils ne se ressemblent pas, qu'ils ont des génies, des langues, des visages différents? L'espèce est-elle tout en-

tière sur cette terre, ou la retrouve-t-on partout, dans tous les mondes, ou ces mondes ont-ils chacun la leur? Toutes ces questions intéressent au suprême degré l'individu humain, parce qu'il sent qu'il ne peut avoir la raison de lui-même, s'il n'a pas celle de l'humanité, s'il n'a pas celle du tout. Il se la demande donc, car, pour le repos de son esprit, il lui faut une solution.

En sixième lieu, tout homme se compare avec les autres existences qui peuplent avec lui cette terre, et remarque entre elles et lui des différences et des rapports. Cette comparaison le conduit inévitablement à rêver sur sa nature et sur les natures diverses des différents êtres. Il est une énigme à lui-même et tout lui est énigme autour de lui. Il se sent supérieur aux animaux, aux plantes, et il voudrait savoir où gît cette supériorité : car, tant qu'il l'ignore, il est embarrassé de cette infinie création qu'il n'ose pas traîner à l'immortalité avec lui, et il redoute une égalité qui le conduirait avec elle au néant. Il se demande donc ce qu'il est et ce que sont les animaux, les plantes ; ce que c'est que l'âme dont on lui parle; ce que c'est que le corps qu'il touche et qu'il voit; comment sont unies, comment dépendent l'une de l'autre ces deux natures, et, si elles sont deux, pourquoi leur union, leur dépendance, et comment elle se forme à l'heure de la naissance, et comment elle se rompt à celle de la mort. Ainsi, toute la nature lui est inconnue, et il veut la connaître, et il demeure dans l'anxiété tant qu'il l'ignore.

En septième lieu, tout homme songe aux hommes avec lesquels il vit et qui forment avec lui une famille, un village, une nation, une humanité. Les rapports de la

famille ne l'inquiètent guère, car ils lui semblent naturels; mais, quand il étend ses regards sur la société, de terribles énigmes s'élèvent encore de là devant ses yeux: les uns sont riches, les autres sont pauvres; les uns gouvernent, les autres obéissent; les uns sont heureux, les autres sont souffrants; les uns possèdent, les autres ne possèdent pas; et il y a si loin des uns aux autres, qu'on dirait deux races différentes; et cependant ce sont également des hommes. Tout cet ordre de choses est maintenu et semble fondé par des lois qui imposent des devoirs et donnent des droits; parmi ces devoirs et ces droits, il y en a qui semblent légitimes, mais il y en a d'autres qui ont une apparence contraire. Comment tout cela s'est-il établi? Est-ce le hasard, est-ce l'usage, est-ce la nécessité, est-ce la raison? Cela est-il bon, cela est-il mauvais? Où prendre une règle pour en juger? quelle est cette règle, si elle existe, et quelle est son autorité? Où est en un mot le fondement des droits et des devoirs sociaux et l'origine de ces devoirs et de ces droits? Car si l'homme ne le sait pas, si la société est pour lui une énigme, comment en supporte-t-il patiemment le fardeau pour lui et ses enfants, surtout s'il est un de ceux sur qui ce fardeau semble porter principalement? Comment ne se révolte-t-il pas contre la force qui l'y contraint? Comment saura-t-il ce qu'il peut faire et ce qu'il n'a pas droit de faire? Comment sera-t-il citoyen? Et comment ne lui viendra-t-il pas des doutes sur tous ces points, s'il voit chaque nation régie par des lois différentes et la même nation en changer? En sorte qu'il semble au premier coup d'œil que tout soit arbitraire dans la constitution de la société, et qu'il n'y ait d'autres raisons aux lois qui la gouvernent que la force ou le hasard qui les a choisies!

En repassant dans mon esprit ces différentes questions, après les avoir dégagées et posées, je vis bien qu'il y en avait quelques autres encore que j'aurais pu y ajouter; mais je sentis qu'elles n'étaient qu'accessoires, ou d'un intérêt infiniment plus faible, et que celles-là comprenaient véritablement et embrassaient suffisamment toutes les difficultés qui me tourmentaient, depuis qu'ayant rejeté l'autorité de la foi chrétienne, je n'avais plus de raison de croire aux solutions plus ou moins complètes que cette grande religion nous en donne.

En les envisageant dans leur ensemble, je me convainquis que, si j'avais des réponses à ces questions, mon âme rentrerait dans un repos parfait; et, bien que je n'espérasse nullement arriver à toutes ces réponses, bien qu'il me parût évident qu'il y avait là plus d'énigmes que la raison même n'en pouvait résoudre, il ne m'en resta pas moins démontré que, soluble ou non soluble, c'était bien véritablement là de quoi il s'agissait pour moi.

Ce que je voulais savoir étant ainsi déterminé, je me mis à réfléchir sur les ressources et les moyens que j'avais à ma disposition pour y parvenir; et, comme j'avais embrassé la philosophie comme un de ces moyens, ou plutôt comme le seul, je me demandai d'abord quel rapport il y avait entre la philosophie et ces problèmes.

On n'a pas oublié que le but de la philosophie m'avait paru être d'abord précisément de les résoudre, et que c'était cette considération qui m'en avait fait entreprendre l'étude. Depuis, j'avais suivi deux ans un cours qu'on appelait de philosophie; et pendant deux ans, à mon tour, j'avais professé cette science; et ni l'enseignement que j'avais reçu, ni celui que j'avais donné, n'avait touché à la plupart des questions que je venais

de réunir; mais en revanche l'un et l'autre avaient embrassé des problèmes qui n'étaient point compris dans ceux-là.

D'un autre côté, j'avais, sinon fait lecture, du moins pris connaissance de beaucoup de livres de philosophie, et, en recueillant mes souvenirs, j'arrivais au même résultat. Il me semblait donc possible, en résumé, que la philosophie embrassât tous mes problèmes; mais il était certain qu'elle allait plus loin, et en contenait d'autres qui leur étaient étrangers.

Pour m'assurer si ce que je présumais en premier lieu était fondé, je me mis à chercher les noms sous lesquels pouvaient être représentés en philosophie les problèmes que j'avais examinés, et il me fut facile de reconnaître que le premier n'était autre chose que le problème moral; que le second, le troisième et le quatrième, formaient ce qu'on appelle la religion naturelle; qu'on s'était occupé du cinquième sans l'embrasser complétement sous le titre de philosophie de l'histoire; que le sixième était la psychologie largement entendue; et qu'enfin les sciences du droit naturel et du droit politique avaient pour objet la solution du septième.

Or, toutes ces recherches, tous ces problèmes, toutes ces sciences, étaient comprises évidemment dans le sein de la philosophie. La philosophie comprenait donc bien réellement dans son objet toutes les questions qui m'intéressaient et que j'avais posées.

Mais bien réellement aussi elle en embrassait d'autres: car qu'était-ce que le problème logique, qu'était-ce que le problème esthétique, et tant d'autres qui me venaient à l'esprit, sinon des problèmes philosophiques? La philosophie n'avait donc pas pour sujet exclusif les problèmes qui m'intéressaient, et son objet était plus vaste

que le mien, et si vaste, que je n'en voyais pas les limites.

Il y avait donc ce rapport entre la philosophie et mes questions, que mes questions étaient comprises dans l'objet de cette science, et que cette science était bien celle à laquelle je devais m'adresser pour en obtenir les lumières que je cherchais. J'avais donc pris le bon chemin, dans mon doute, en me jetant de ce côté ; c'était à la philosophie que j'avais affaire, et d'elle que j'avais à tirer les solutions qu'il me fallait.

Mais cette science qu'était-elle et que pouvait-elle? Quel était son objet, sa méthode, sa certitude ?

J'avais fait de la philosophie pendant quatre ans, et personne ne me l'avait dit, et jamais je n'avais pu me donner moi-même une réponse sur ces points ; il est vrai que je n'avais jamais consacré beaucoup de temps à la chercher. A l'École, je ne m'en étais pas senti la force ; durant les deux ans de mon professorat, les sciences particulières que je devais enseigner ne m'en avaient pas laissé le loisir, et, quoique toujours préoccupé de ces questions générales, je les avais toujours ajournées. Mais maintenant le temps était venu où je devais sérieusement les examiner et les résoudre, car il y allait du succès des recherches que j'avais résolu de faire. Ces recherches étant comprises dans la philosophie, je devais savoir à quel titre elles y étaient renfermées et quelle place elles y occupaient ; or, je ne pouvais m'en rendre compte qu'en me faisant une idée nette de l'objet total de la philosophie et de toutes les questions enfermées dans cet objet. De plus, j'entendais arriver à des vérités certaines dans ces recherches ; or elles faisaient partie de la philosophie ; si donc la philosophie avait des moyens certains d'arriver à la vérité, je pouvais espérer

d'arriver à mon but; mais, si elle n'en avait pas, je devais en désespérer. La certitude à laquelle je voulais arriver dépendait donc de la certitude même que comportaient les recherches philosophiques en général. Je devais donc aussi m'éclairer sur ce point.

Enfin, toute science a sa certitude, qui résulte de la nature même des choses qu'elle cherche; en vertu de cette méthode, elle applique certains procédés à chaque question; et de plus, elle dispose ces questions elles-mêmes dans l'ordre le plus favorable à leur solution; et cet ordre, elle le suit dans ses recherches; et de sa fidélité à le suivre, s'il est bon, dépend, en grande partie, le succès de ses investigations.

Il m'était indispensable aussi à moi de connaître cet ordre général et ces procédés spéciaux en philosophie: car autrement je courais le risque, en méconnaissant l'un, d'échouer contre des problèmes qui pourtant ne seraient pas insolubles, et, en négligeant de prendre connaissance des autres, de ne pas les découvrir moi-même ou de perdre beaucoup de temps à les chercher. Il me parut donc évident que je devais avant tout, si je voulais mener à bien mon entreprise, me faire une idée nette de l'objet de la philosophie, me rendre compte du degré de certitude que comportaient ses recherches, et reconnaître d'une manière exacte quel était l'ordre et la méthode qu'elle y suivait; et, en considérant dans quel ordre ces trois recherches elles-mêmes devaient être faites par moi, je vis bien vite que je ne pouvais comprendre ni juger la méthode d'une science qu'à la condition d'en connaître l'objet, ni apprécier le degré de certitude auquel elle pouvait arriver, sans m'être rendu compte de son objet et de sa méthode.

Je résolus donc d'aborder dans cet ordre les trois dif-

ficultés préalables que je venais de me poser, et que je devais nécessairement éclaircir avant d'aller plus avant.

Quand j'eus ainsi dégagé et noté ces trois difficultés, j'essayai de me les figurer résolues, pour voir si dans cette supposition il ne me resterait dans l'esprit aucun nuage, aucune inquiétude, rien qui m'empêchât d'arriver aux problèmes eux-mêmes, et d'en chercher avec sécurité, et toutes les lumières préalables, la solution. Car je ne voulais entrer dans cette recherche qu'avec la conscience, d'une part, qu'elle pouvait me mener à des résultats, et, d'autre part, que je savais tout ce qu'il fallait savoir, que je m'étais rendu compte de tout ce qu'il ne fallait pas ignorer pour la faire avec fruit.

Or, cette fiction me remit dans l'esprit deux autres pensées qui s'y étaient souvent présentées, et qui m'avaient coûté bien des heures d'insomnie et d'agitation. Et ces deux pensées me parurent pouvoir subsister encore dans mon esprit, et le tenir inquiet et incertain, alors même que je serais parvenu à des résultats clairs et favorables sur les trois questions préalables que je m'étais posées.

En effet, de toutes les questions de philosophie que j'avais rencontrées, soit que je m'en fusse occupé moi-même, soit que j'en eusse pris connaissance dans les livres, il n'en était pas une sur laquelle j'eusse trouvé une solution reconnue vraie, et acceptée comme telle, et établie comme telle dans la science. Et cependant il n'en était pas une avec laquelle la science ne fût aux prises depuis longtemps, et qui n'eût fortement occupé les plus grands esprits des temps passés. Ce résultat ne pouvait s'expliquer que de deux manières: ou par l'impuissance de la science, ou par l'erreur des hommes qui s'en étaient occupés. Or, en supposant même qu'il résultât

de mes recherches sur la science que la science n'était pas impuissante, pouvais-je aller en avant sans m'être préalablement expliqué l'erreur de tant de grands hommes, et rendu compte des causes qui les avaient ainsi, et avec une uniformité si fatale et si étrange, fait échouer devant ces problèmes? Ne me resterait-il pas un nuage dans l'esprit tant que je n'aurais pas trouvé cette explication? Et ce nuage ne jetterait-il pas toujours, quelle que fût la force de ma conviction, quelque doute sur la possibilité même de la science? En m'interrogeant de bonne foi sur cette question, je me convainquis qu'il en serait ainsi, et je compris que là aussi se rencontrait un point fondamental à éclaircir préalablement à mes recherches sur ces questions elles-mêmes.

Enfin, ce nuage m'en fit remarquer encore un autre qui pesait aussi lourdement et depuis longtemps sur mon esprit. J'avais souvent admiré que les questions mêmes qui intéressent au plus haut degré l'homme fussent précisément celles sur lesquelles il ne possédât aucune certitude: car la philosophie ne cherchait et ne paraissait sur aucun point encore en avoir trouvé, et la religion ne lui en offrait que l'apparence, et point du tout la réalité. Ce fait m'avait tellement étonné, que j'y étais souvent revenu dans mes méditations; et, à force d'y rêver, j'en avais rencontré un autre qui, en rectifiant le premier, avait substitué un autre mystère à celui qui m'avait d'abord frappé. J'avais vu qu'il n'était pas exact de croire que l'humanité fût dans l'ignorance sur les questions qui l'intéressent le plus: car, depuis qu'elle existe, elle porte sans hésitation certains jugements très-uniformes et très-précis, qui impliquent des idées arrêtées, très-uniformes et très-précises aussi, sur ces ques-

tions mêmes. En effet, tout homme distingue et a toujours distingué le bien du mal, le juste de l'injuste, le beau du laid, la réalité du néant. Tout homme croit et a toujours cru à une cause ou à des causes intelligentes qui ont formé cet univers, et à des rapports entre elles et lui ; et aucun homme n'hésite sur chacun de ces points. Or, que supposent ces jugements et ces croyances? que sont-elles sinon des manifestations de certaines solutions arrêtées sur la plupart des questions qui intéressent l'humanité, et que les philosophies et les religions essayent de résoudre? Et qui est-ce qui accepte ou rejette les religions et les systèmes? Les hommes. Et à quelle condition peuvent-ils les accepter et les rejeter? A condition qu'ils les trouvent vrais ou faux, c'est-à-dire à condition qu'ils les jugent. En les acceptant et en les rejetant, ils témoignent donc encore qu'ils ont des idées sur les questions que les religions et les systèmes cherchent à résoudre. Et ces idées sont tellement fixes, tellement certaines et supérieures à ces systèmes, qu'elles ont résisté en philosophie à toutes les erreurs grossières dans lesquelles les philosophes sont successivement tombés. Ainsi jamais l'humanité n'a voulu croire qu'il n'y eût que de la matière ou de l'esprit : elle s'est obstinée à admettre l'un et l'autre ; jamais que tout son bien fût dans le plaisir ou dans la vertu : elle a persisté à regarder l'un et l'autre comme des biens ; et, quant aux religions, si elle les a acceptées pour un temps, c'est qu'elles ne sont jamais tombées dans des erreurs aussi excessives, ou ne les ont jamais produites sous des formes aussi précises ; et toujours elle s'est réservé le droit de les reformer, et toujours elle a exercé ce droit, à ce point qu'il n'y en a pas une qu'elle n'ait abandonnée ou modifiée.

Ainsi, de l'opinion que l'humanité était dans l'igno-

rance sur ces questions qui l'intéressent, j'avais passé, en examinant mieux ces faits, à celle qu'elle avait un sentiment, une opinion sur ces questions, opinion plus fixe, plus arrêtée que les systèmes philosophiques ou religieux, ou supérieure à ces systèmes, puisqu'elle s'en servait pour les juger. Or, d'où venaient à l'humanité ces idées, comment les avait-elle acquises, quelle était leur autorité, et comment, si elle les possédait, la science les cherchait-elle ? C'étaient là des questions qui me jetaient dans un labyrinthe inextricable de pensées contradictoires. Cette raison commune, ce sens commun, était un troisième système de solutions fondé sur une troisième autorité, qui venait se poser à côté des systèmes religieux et des systèmes philosophiques dans l'histoire et dans le spectacle de l'humanité. C'était un troisième fait à expliquer en soi, à concilier avec les deux autres, avant de me livrer à aucune investigation philosophique sur ces questions elles-mêmes : car il pouvait avoir une explication telle, qu'elle me fît paraître toute investigation philosophique ou superflue, ou impuissante. Je résolus donc encore de me rendre compte de cette difficulté avant de mettre la main à l'exécution de mon projet.

Arrivé à ce point, il me parut que j'avais fait sortir de mon esprit une partie des nuages qui le troublaient, et qu'il ne me restait plus qu'à m'occuper sérieusement de les dissiper tous, si je pouvais.

Il me sembla bien certain que, si j'y parvenais, je me trouverais en pleine lumière sur tout ce qui me rendait la philosophie obscure ou douteuse, et que je pourrais alors, en connaissance de cause, ou renoncer à lui demander les vérités que je désirais, ou lui tour-

ner le dos comme à un fantôme impuissant et trompeur.

Et, pour commencer, je n'hésitai pas un moment à croire que je devais d'abord m'occuper de toutes les questions qui concernaient la philosophie elle-même: car il me fallait d'abord savoir ce qu'elle était et ce qu'elle pouvait, pour être en état de m'expliquer le mystère de sa longue impuissance, et la distinguer ensuite et des religions et du sens commun. C'est ainsi que je fus conduit par une pente, que je puis, je crois, appeler invincible et naturelle, à rechercher, avant tout et préalablement à tout, quel était l'objet de la philosophie. Je vais dire maintenant avec la même naïveté comment je m'égarai et me retrouvai dans cette recherche, et quelle solution radicale de ce grand problème finit par sortir de cette investigation.

Mon premier soin, en présence de cette question, devait être de chercher quels moyens j'avais à ma disposition pour la résoudre. Il y avait longtemps que j'avais remarqué que le nom même de la philosophie ne contenait aucune indication sur son objet; je savais, d'autre part, que parmi les définitions qui en avaient été données la plupart étaient vagues et n'apprenaient rien, et qu'entre celles qui avaient quelque précision, et que le génie de leurs auteurs investissait de quelque autorité, il y avait des différences très-grandes; que pour cela même on ne pouvait en adopter une qu'en rejetant les autres: ce qui aurait exigé la connaissance même de ce qui était en question, c'est-à-dire du véritable objet de la philosophie. Enfin, j'avais assez parcouru et lu d'ouvrages de philosophie, pour savoir qu'on ne pouvait induire l'objet de cette science des matières mêmes embrassées par les livres qui en traitent, la plupart n'étant

que des traités sur certaines questions particulières, et le petit nombre de ceux qui ont eu la prétention d'embrasser la philosophie tout entière présentant sur les recherches qu'ils y introduisent des diversités souvent si grandes, qu'il faudrait, pour prendre parti entre elles, posséder la définition vraie qu'il s'agit de découvrir. J'étais donc éclairé d'avance sur l'impuissance de ces différents moyens qui se présentent d'abord comme les plus naturels pour déterminer l'objet de la philosophie. Je devais donc songer à d'autres plus efficaces, et celui qui s'offrait à moi comme le plus simple et le plus sûr fut de remonter à l'origine du mot, et de constater historiquement ce qu'on avait successivement mis sous ce mot et représenté par ce terme depuis sa première apparition jusqu'à nos jours. Il me semblait qu'en procédant ainsi, j'obtiendrais infailliblement quelque lumière sur l'unité réelle ou apparente de tout temps sentie dans l'objet de la philosophie, unité qui avait pu n'être pas la même aux différentes époques, mais dont je ne voulais pas douter, consacrée comme elle me semblait l'être par le consentement du sens commun et des philosophes dans l'antiquité et dans les temps modernes.

Je me mis donc à parcourir rapidement l'histoire de la philosophie depuis sa première apparition en Grèce jusqu'à nos jours, notant ce qu'elle avait été d'abord et ce qu'elle était successivement devenue dans toutes les grandes époques où elle avait brillé jusqu'au dix-neuvième siècle. Et, soit que cette revue eût été trop rapide, ou que, saisi dès l'abord d'une idée qui l'avait séduit, mon esprit préoccupé se fût laissé entraîner à ne plus voir dans les faits que les circonstances qui pouvaient la confirmer, elle me conduisit à une première solution,

ingénieuse peut-être, mais qui ne pouvait et ne devait pas résister à un examen plus mûr et à des réflexions plus approfondies.

J'ai dit qu'en Grèce, comme partout ailleurs, l'esprit humain avait commencé par considérer le monde et toutes les enigmes qu'il présente comme un seul objet, et qu'il en avait fait le sujet d'une seule recherche, qui, dans son unité, ne pouvait être légitimement représentée que par un seul mot, celui de *science* (σοφία). Ce mot, appliqué à la recherche elle-même, entraînait celui de savants ou de sages, σοφοί, pour ceux qui s'en occupaient. Une tradition qu'on trouve partout raconte qu'un de ces sages, on ne s'accorde pas sur son nom, fit un jour observer à ses confrères qu'il y avait bien de l'orgueil, et, qui pis est, bien de l'impropriété, dans ce nom qu'ils se donnaient. En effet, pour avoir le droit de s'appeler sages ou savants, il eût fallu posséder la sagesse ou la science, et ils ne les possédaient pas, seulement ils les cherchaient. Il les engagea donc à repousser cette dénomination, et à lui substituer celle beaucoup plus modeste et plus exacte d'amis de la science ou de la sagesse (φιλόσοφοι), et, donnant lui-même l'exemple, il prit le nom de philosophe, qui peu à peu prévalut et remplaça le terme primitif. Ceux qui cultivaient la science s'appelant philosophes, on s'accoutuma insensiblement à appeler philosophie la science elle-même. Et c'est là l'origine très-probable, pour ne pas dire authentique, du mot.

Il suit donc de là que le mot de philosophie a désigné dans le principe cette recherche totale qui avait pour objet tous les objets confondus et non encore démêlés de la connaissance humaine, tous les objets des sciences qui sont nées depuis, et de toutes celles qui pourront se

produire par la suite. A cette époque primitive, la philosophie embrassait donc dans son vaste sein toutes les sciences possibles. Son objet était alors l'objet total de la connaissance humaine.

Mais cette unité de la science ne pouvait durer; il était inévitable que l'intelligence démêlât des parties dans cet objet total, qu'elle étudiât séparément ces parties démêlées, et qu'elle distinguât ces recherches isolées d'avec ces recherches générales, comme elle avait distingué les objets spéciaux de ces recherches d'avec l'objet total. En un mot, peu à peu des sciences particulières devaient se détacher de la science totale primitive, comme un enfant du sein de sa mère, et prendre une existence et un nom qui leur fussent propres et qui les en distinguassent. L'histoire atteste que c'est ce qui arriva, et c'est ainsi qu'elle nous montre la naissance des sciences particulières.

Mais à quelle condition une science particulière pouvait-elle ainsi obtenir une existence propre et se détacher du sein de la science primitive? A cette condition que son objet propre fût parfaitement distingué et dégagé par l'intelligence humaine de tous les autres, ce qui suppose une connaissance déjà assez grande de cet objet; et à cette autre condition encore que sur cet objet un assez grand nombre de notions eussent été recueillies pour constituer une science commencée, une science qui méritât d'être.

C'est-à-dire que, pour qu'une science naquît, il fallait que son objet fût tiré de l'obscurité qui enveloppait l'objet confus de la science primitive, et fût mis en lumière par les efforts de l'intelligence.

Ainsi donc, à mesure que les sciences particulières se sont formées et multipliées, certains objets qui faisaient

d'abord partie de l'objet total de la science primitive en ont été retranchés, ce qui a diminué de plus en plus l'objet de cette science primitive; et, comme ils n'ont pu en être retranchés et tirés qu'à la condition d'être mieux connus, il s'ensuit que ceux qui ont continué d'en faire partie ont continué de rester obscurs; en sorte qu'à toutes les époques la philosophie a eu pour objet la portion restée obscure de l'objet total de la connaissance humaine, et les sciences particulières la portion rendue claire par les efforts de l'intelligence humaine.

C'est ce qui explique la variabilité de l'objet de la philosophie: il a varié et dû varier comme la connaissance elle-même, dont chaque progrès a pour effet nécessaire d'en réduire l'étude.

C'est ce qui explique pourquoi l'objet de la philosophie n'est point déterminé et reste vague. Comment serait-il possible de déterminer ce qui n'est pas encore démêlé? Comment serait-il possible de circonscrire le champ des découvertes futures de l'intelligence humaine?

C'est ce qui explique pourquoi la philosophie est si peu avancée, pourquoi elle ne contient aucun système en possession de la vérité; si, dans un des objets quelconques encore contenus dans celui de la philosophie, un certain nombre de vérités venaient à être constatées, aussitôt cet objet deviendrait celui d'une science particulière, il cesserait de faire partie de la philosophie, et la situation de la philosophie resterait la même.

Il est donc de l'essence de la philosophie d'avoir un objet variable, d'avoir un objet indéterminé, et de ne présenter aucun ensemble de vérités certaines sur quoi que ce soit; et on comprend admirablement pourquoi.

Voyez toutes les sciences existantes: il n'en est pas

une qui n'ait fait partie de la philosophie. Cherchez quel jour elle s'en est séparée et à quel titre, vous verrez que c'est le jour où elle a commencé à rencontrer la certitude, et parce qu'elle l'avait rencontrée. Voyez la physique, la chimie, l'astronomie : toutes ont fait partie de la philosophie ; toutes n'en ont été définitivement émancipées que le jour où elles ont trouvé leur méthode. Cherchez les plus anciennes sciences, vous verrez que ce sont précisément celles qui ont possédé le plus tôt des certitudes ; cherchez celles qui n'ont jamais pu s'en détacher, quoiqu'elles aient pris des noms ; celles qui, après avoir essayé de vivre quelque temps à part, y sont retombées : vous trouverez que ce sont celles qui n'ont pas pu accoucher d'une méthode, aboutir à une méthode.

Et ce qui confirme admirablement ce système, c'est la nature même des sciences émancipées et de celles qui ne le sont pas. Les premières sont presque toutes des sciences d'observation extérieure, et les autres, celles du moins qui ont un nom dans la langue, des sciences dont l'objet n'est ni visible, ni tangible, mais intelligible. C'est qu'il en devait être ainsi ; c'est que l'attention humaine, se portant d'abord au dehors, devait créer plutôt la science des objets sensibles que la science des objets qui ne le sont pas.

Qu'est-ce donc que la philosophie? C'est la science de ce qui n'a pas encore pu devenir l'objet d'une science ; c'est la science de toutes ces choses que l'intelligence n'a pas encore pu découvrir les moyens de connaître entièrement ; c'est le reste de la science primitive totale ; c'est la science de l'obscur, de l'indéterminé, de l'inconnu : car elle comprend des objets auxquels ces diverses épithètes conviennent, selon qu'on les entrevoit

d'une manière plus ou moins vague ou qu'on ne les aperçoit pas du tout encore.

Où est donc l'unité de la philosophie? C'est une unité de couleur et de situation, et non point une unité réelle. Entre les objets de la philosophie, il y a cela de commun qu'ils sont encore obscurs ou inconnus. Mais ces objets peuvent être de natures extrêmement diverses, et exiger, quand ils seront connus, que l'on consacre à leur étude une multitude de sciences parfaitement distinctes et complétement indépendantes.

La philosophie n'ayant point d'unité réelle, et son objet étant indéfini, il est donc ridicule de chercher cette unité, de s'efforcer de circonscrire cet objet. On poursuit, quand on le fait, une double chimère. On se laisse abuser par le mot, qui, étant un et toujours le même, fait croire qu'il représente une science ayant un objet un aussi et déterminé.

Que faut-il donc faire en philosophie? Il faut continuer de faire avec connaissance de cause ce que l'esprit a fait jusqu'à présent sans s'en rendre compte; il faut renoncer à la chimère d'une science dont la philosophie serait le nom et dont l'unité et l'objet seraient déterminables; et, comprenant enfin ce que c'est que cette prétendue science, s'efforcer de dégager du complexe obscur et indéfini qu'elle représente quelques nouveaux objets de connaissance; puis, ces objets nettement séparés, déterminer des méthodes spéciales par lesquelles on puisse arriver à les étudier avec sûreté et à les examiner avec certitude; puis, ces méthodes trouvées, les appliquer, et mettre ainsi au monde de nouvelles sciences particulières. Voilà le véritable mot de l'énigme de la philosophie, voilà les véritables conséquences théoriques et pratiques qui en découlent.

Telle fut la solution à laquelle j'arrivai presque subitement au début de mes recherches sur l'objet de la philosophie. On comprendra peut-être, après avoir lu les pages précédentes, comment elle eut le pouvoir de me séduire et ce qu'elle pouvait présenter de spécieux à qui n'avait étudié que très-superficiellement l'histoire de la philosophie. Indépendamment du mérite qu'elle avait de m'expliquer une foule de circonstances de la destinée et de l'état présent de la philosophie, elle flattait ma paresse en me délivrant tout à coup de rechercher l'objet de la philosophie, sa certitude, sa circonscription, son organisation et sa méthode. En déliant le nœud, elle brisait le faisceau redoutable que j'avais à rompre. Je n'avais plus affaire qu'à des recherches particulières et isolées, et j'avais appris par ma propre expérience qu'il y avait moyen, avec de la persévérance et en conduisant bien son esprit, de venir à bout de ces recherches, séparément entreprises. J'étais abusé sur ce point par la psychologie, celle de toutes dont je m'étais le plus occupé, et qui, par sa nature, n'en présupposant aucune autre, m'avait présenté une grande facilité à être traitée isolément. Je me voyais déjà passant d'une recherche à une autre, et constituant, chemin faisant, plusieurs sciences nouvelles. Les chutes de mes prédécesseurs en philosophie ne m'embarrassaient plus, ne m'inquiétaient plus. Les plus grands avaient diverti du véritable but une partie de leur temps et de leurs forces en poursuivant l'ensemble chimérique de la science; les autres avaient échoué dans leurs recherches particulières, parce qu'après tout ce n'est pas une chose aisée que de créer une nouvelle science, et que la plupart des objets restés enveloppés dans la philosophie n'étant pas saisissables aux sens, il y fallait un degré d'attention peu commun,

et une nouveauté de méthode dont peut-être ils ne s'étaient pas avisés. En un mot, je me trouvais très-heureux et très-soulagé par ma découverte, et ce bonheur ne fut pendant quelques semaines troublé par aucun nuage.

Mais des idées ne tardèrent pas à venir qui obscurcirent d'abord, et puis bientôt après dissipèrent entièrement ce beau rêve.

Et d'abord, bien que cette supposition flattât mon esprit et charmât mon imagination, je m'aperçus bientôt qu'au fond et en réalité ma raison lui opposait une sourde et involontaire résistance. Cette répugnance secrète, que je m'étais d'abord dissimulée, se fit sentir avec plus de force quand la fièvre de l'invention m'eut abandonné; et, voulant m'en rendre compte, je ne tardai pas à en démêler le motif. L'explication qu'elle me donnait de la philosophie rendait compte, il est vrai, de l'état présent de cette science et des principales circonstances de son histoire; mais il était un fait plus important que tous ceux-là, un fait dont j'avais conscience, et avec lequel elle ne s'accordait nullement; ce fait, c'était l'idée que j'avais toujours attachée, et que, malgré mon hypothèse, je continuais d'attacher involontairement au mot *philosophie*. Il m'avait toujours paru qu'en appelant philosophiques certaines questions, j'entendais désigner par là un certain caractère spécial à ces questions, commun à toutes, que mon esprit ne pouvait, il est vrai, démêler d'une manière bien nette, mais de l'existence duquel il ne doutait pas, et qu'il entrevoyait confusément. Si mon hypothèse eût véritablement surpris et démêlé ce caractère, il est certain que mon esprit l'eût reconnu, et qu'en le reconnaissant, mon hypothèse eût obtenu de lui un assentiment complet et immédiat. C'est

ce qui ne manque jamais d'arriver quand l'intelligence vient à déterminer clairement une idée dont elle n'avait auparavant que le sentiment. Ce qu'on appelle le bon sens, et qui n'est autre chose que la vue confuse de la vérité, voyant apparaître clairement ce qu'il ne faisait jusque-là qu'entrevoir, saisit immédiatement la justesse de l'idée claire et l'accepte sans balancer. Mais, loin d'accorder à mon hypothèse cet assentiment, je trouvais au contraire que mon esprit ne pouvait consentir à l'admettre. Il avait beau chercher à s'y plier, il ne pouvait reconnaître dans le sens qu'elle imposait au mot *philosophie* l'acception confuse dans laquelle il avait toujours pris ce mot et l'avait toujours appliqué. En un mot, l'idée qu'elle mettait sous le mot *philosophie* ne rendait point, ne traduisait pas la sienne; il y a plus, je trouvais, en m'interrogeant bien, qu'elle lui était incompatible : car ce caractère commun entre toutes les recherches philosophiques était, selon l'hypothèse, l'état peu avancé de ces recherches, ce qui n'impliquait rien de commun entre les objets mêmes de ces recherches; tandis que le caractère commun entrevu par mon esprit, et impliqué dans l'acception confuse qu'il donnait au mot, appartenait aux objets eux-mêmes et établissait entre eux une similitude de nature. Et c'était surtout parce que mon hypothèse niait cette similitude de nature entre tous les objets de la philosophie, et brisait par conséquent l'unité de cette science, que je sentais que mon esprit se révoltait contre elle et ne pouvait en aucune manière et malgré sa bonne volonté l'accepter.

Cette opposition de mon bon sens, qui à elle seule était terrible contre mon hypothèse, me conduisit à en remarquer une autre beaucoup plus décisive, ce qui acheva de m'éclairer. Cette acception, contraire à mon hypo-

thèse, que j'avais toujours donnée, et que malgré moi mon esprit s'obstinait à attacher au mot *philosophie*, ce n'était pas moi qui la lui avais donnée. Elle était dans la langue, et je l'avais apprise en apprenant la langue : elle exprimait donc infiniment plus que mon sentiment particulier, elle exprimait le sentiment universel. Le sentiment universel croyait donc à une similitude de nature entre tous les objets embrassés par la philosophie ; il se refusait donc à ne voir dans la philosophie qu'une collection de sciences indépendantes encore à créer ; en un mot, il admettait l'unité de la philosophie, et mon hypothèse la brisait. Et comment concevoir, si mon hypothèse eût représenté la vérité, si elle eût surpris et traduit fidèlement la différence réelle entre ce qui est philosophique ou ne l'est pas, que nulle part et jamais l'esprit humain n'eût entrevu cette différence, la seule qui fût vraie, la seule qui existât, et que partout et toujours il en eût suivi une autre tout à fait chimérique et dépourvue de réalité ? Réfléchissant sur la possibilité d'une pareille aberration, il me parut que je ne pouvais en aucune façon l'admettre, et je compris que, malgré les beaux côtés par lesquels elle m'avait séduit, mon hypothèse n'était, selon toutes les apparences, qu'une décevante illusion.

Ce qui me confirma encore, s'il est possible, dans cette opinion, ce fut le souvenir qui me revint des résultats auxquels j'étais moi-même arrivé en m'occupant de philosophie. En effet, j'avais étudié de près trois des sciences qu'elle embrasse, la psychologie, la logique et la morale ; j'avais déterminé l'objet de ces trois sciences, j'en avais approfondi la méthode, et je pouvais en raisonner en connaissance de cause. Or que résultait-il pour moi de cette étude ? S'ensuivait-il que la psychologie, la

logique, la morale, fussent des sciences isolées, qui n'eussent de commun entre elles que de ne point encore marcher dans des voies régulières et assurées? Tout au contraire, je les avais trouvées très-étroitement liées ; à telles enseignes qu'en approfondissant la question logique et la question morale, qu'en me demandant de quelle manière et à quelles conditions elles pouvaient être résolues, j'avais vu d'une manière nette qu'elles ne pouvaient l'être que par les données de la psychologie, et à la condition de l'exactitude de ces données. Loin donc d'avoir senti, en sortant de cette dernière science et en entrant dans les deux autres, que ce que j'allais faire n'avait rien de commun avec ce que j'avais fait, j'avais éprouvé au contraire que, sans ce que j'avais fait, il m'eût été impossible d'accomplir ce qu'il me restait à faire. En un mot, au lieu de trouver indépendantes, comme le voulait mon hypothèse, les trois seules sciences philosophiques que j'eusse étudiées, je les trouvais liées entre elles comme le voulait mon instinct, comme l'entrevoyait et l'affirmait l'opinion commune; n'avais-je donc pas toutes les raisons du monde de croire que, si ce double sentiment se trouvait ainsi confirmé dans ces trois sciences philosophiques, il l'était aussi et devait l'être dans toutes les autres, et que, comme celles-là, toutes les autres aussi étaient dépendantes, unies, liées? Et, si toutes l'étaient, que devenait mon explication?

J'avoue qu'il m'en coûta beaucoup de voir ainsi des nuages s'élever autour de ce flambeau que j'avais allumé et dont la clarté m'avait semblé d'abord si triomphante, et je compris bien en ce moment tout le pouvoir de fascination qu'une hypothèse spécieuse peut exercer sur les plus grands génies. Mais il m'importait trop d'arriver à une idée vraie de la philosophie pour que je reculasse

devant le résultat de mes réflexions; et puisqu'elles m'avaient rendu douteuse l'idée que je m'étais formée, je résolus de la bannir autant que possible de mon esprit, et de me remettre à examiner de nouveau et plus profondément la question.

Toutes mes idées, un moment détachées de la supposition que la philosophie ne formait qu'une seule science, se trouvaient maintenant rappelées avec plus de force à cette supposition par les réflexions que j'avais faites. En effet, j'avais approfondi l'inclination qui m'y avait naturellement et primitivement entraîné, et je l'avais trouvée déterminée en moi et dans le sens commun de tous les hommes par des motifs qui lui donnaient une grande autorité. Il me semblait impossible que mon intelligence se trompât, que celle de tous les hommes s'abusât, en croyant apercevoir entre tous les objets de la philosophie une nature commune qui les assimilait et les liait en un seul système, et jetait entre toutes les recherches qui s'y rapportent une dépendance correspondante. Tout dépendait de déterminer le caractère, la circonstance qui constituait cette nature commune : car, une fois démêlé le lien de toutes les recherches philosophiques, l'unité toujours poursuivie et jamais connue de la philosophie, son véritable objet, sa véritable nature, si attestée par le sens commun et pourtant si cachée, tout le secret de la pensée humaine sur cette science, toute l'énigme du nom par lequel elle se désigne, tout cela se trouvait dévoilé, mis à jour et clairement compris. C'était donc vers ce but que je devais de nouveau diriger toutes les forces de mon attention ; c'était sur les moyens à prendre pour l'atteindre que je devais encore une fois ramener mes réflexions.

Ces réflexions, que je n'ajournai pas, me conduisirent

presque immédiatement à quelques idées qui me mirent définitivement dans la bonne route pour résoudre le problème.

Parmi les raisons qui venaient de me déterminer à renoncer à ma première hypothèse se trouvait, comme je l'ai dit, la dépendance que j'avais rencontrée entre les trois seules sciences philosophiques que j'eusse étudiées. Il y avait donc déjà trois sciences philosophiques de la liaison desquelles j'étais assuré, et, qui plus est, de la liaison desquelles j'avais une idée précise. Comment s'était dévoilée en moi d'une manière claire cette dépendance que je ne faisais que sentir, qu'entrevoir confusément, entre toutes les autres branches de la philosophie? J'avais évidemment dû de la voir clairement à l'idée nette que j'avais acquise et du véritable objet de chacune de ces sciences et de la véritable méthode à suivre pour en résoudre les problèmes; car la dépendance que j'avais découverte était celle-ci : la solution de la question morale et celle de la question logique présupposent la solution de la question psychologique; et, cette dépendance, il m'eût été impossible de l'apercevoir avec cette certitude et cette netteté, si je ne m'étais pas préalablement rendu un compte net de la nature de chacune de ces questions et des moyens indiqués par leur nature même pour les résoudre. C'était donc de la nature même de ces questions, bien comprise, et de la méthode révélée par leur nature pour les résoudre, clairement comprise aussi, qu'était sortie pour moi la vue nette et du lien qui les unissait et de la nature de ce lien. Or, cette route qui m'avait conduit à la lumière sur ces trois questions, qu'avais-je de mieux à faire que de la suivre pour y arriver également sur toutes les questions philosophiques? L'expérience n'indiquait-

elle pas assez qu'elle était sûre et qu'elle me guiderait infailliblement à mon but?

Non-seulement l'expérience me le révélait, mais le raisonnement me le démontrait d'une manière évidente. En effet, comment juger avec certitude des rapports qui peuvent exister entre deux choses, si on ne se fait pas une idée nette de ce que sont ces deux choses? Le rapport résulte de la nature des deux termes entre lesquels il existe : il faut donc commencer par la connaissance des deux termes si l'on veut s'élever à celle du rapport. D'un autre côté, de quelle manière deux questions peuvent-elles être liées? Elles ne peuvent l'être que de deux façons : ou parce que les choses qui en sont le sujet sont de même nature ou les parties distinctes d'un même tout, et alors le lien est dans l'objet; ou parce qu'on ne peut résoudre l'une sans avoir résolu l'autre préalablement, et alors le lien est dans la méthode. Il n'y a pas une troisième dépendance imaginable entre deux questions. Or, comment savoir si ces dépendances existent ou n'existent pas? Comment savoir si elles existent toutes deux, ou seulement l'une des deux? Évidemment on ne le peut qu'après avoir déterminé l'objet de chacune et la méthode de chacune; et on le saura d'autant plus clairement et d'autant plus certainement, que cette double détermination aura été plus nettement et plus consciencieusement faite. La double détermination de l'objet et de la méthode des différentes recherches philosophiques est donc la seule bonne voie à prendre, la seule certaine pour arriver à s'assurer de deux choses : premièrement, s'il existe entre elles une dépendance; secondement, quelle est la nature de cette dépendance.

Ce fut donc à cette méthode que je m'arrêtai; et elle me plaisait d'autant plus, que si, par hasard, quelque

désespérée que me parût ma première hypothèse, elle se trouvait cependant avoir quelque chose de vrai, cette méthode le ferait nécessairement apparaître. Elle embrassait donc et promettait de résoudre à la fois tous mes doutes ; elle ne laissait aucune chance à la vérité, quelle qu'elle fût, de m'échapper ; elle n'avait qu'un inconvénient à mes yeux, c'était d'effrayer ma paresse : car il ne s'agissait de rien moins que de passer en revue toutes les questions dites philosophiques, et de les approfondir assez pour me faire une idée claire et de leur véritable objet et de leur véritable méthode : ce qui était une entreprise immense, et peut-être au-dessus de mes forces. Mais qu'avais-je de mieux à faire de ma vie et de mon temps? N'était-ce pas à mon projet que j'avais résolu de consacrer entièrement l'un et l'autre, et le problème que cette effrayante recherche pouvait seule résoudre n'était-il pas, pour l'exécution de ce projet, le premier à résoudre, celui sans l'éclaircissement duquel je n'avais rien à espérer? Je ne pouvais donc hésiter, et quelque grande que fût la tâche, je l'acceptai.

Je dois dire cependant qu'il y avait deux choses qui me rassuraient et qui rendaient ma détermination moins héroïque. Plus qu'à moitié convaincu que la philosophie était une, je ne doutais pas que, si je découvrais une fois d'une manière certaine la dépendance qui existait entre quelques-unes des questions qu'elle embrasse, cette dépendance ne fût très-probablement celle-là même qui les unissait toutes. J'espérais donc rencontrer une assez grande facilité à saisir cette dépendance entre le plus grand nombre des sciences philosophiques quand une fois j'aurais constaté d'une manière bien précise et bien certaine celle qui existait entre quelques-unes. D'un autre côté, je croyais avoir déjà constaté avec assez

de certitude celle qui rattachait la morale et la logique à la psychologie pour espérer qu'un nouvel examen les confirmerait. Que s'il en était ainsi, non-seulement la partie la plus difficile de ma tâche se trouverait ainsi accomplie, mais j'avais la chance de posséder déjà le lien universel qui unissait toutes les recherches philosophiques : car, s'il y avait cette dépendance entre la logique, la morale et la psychologie, que les deux premières questions trouvaient les éléments de leur solution dans la troisième, peut-être en était-il de toutes les autres questions philosophiques comme de ces deux premières, peut-être toutes venaient-elles se résoudre, comme elles, dans quelques lois psychologiques de la nature humaine, peut-être la philosophie tout entière n'était-elle qu'un seul arbre dont la psychologie était le tronc et toutes les autres recherches les rameaux. Et ce qui me confirmait dans cette espérance, c'est que je me souvenais qu'en observant les phénomènes de la nature humaine, et en constatant ses lois, j'en avais vu fréquemment sortir comme d'elles-mêmes, et sans que je les cherchasse, des inductions lumineuses sur différents problèmes philosophiques. Je savais que mon maître avait aussi rencontré la même vue, qui lui avait été suggérée probablement par les mêmes observations et par le commencement d'expérience qu'il avait acquise, comme moi, en approfondissant quelques-unes des questions de la science; et la haute confiance que j'avais en ses lumières ajoutait encore à l'assurance que nous inspire toujours en nos propres idées le consentement qu'un autre esprit leur accorde.

C'est ainsi que, malgré moi, mon esprit se livrait à ces anticipations dont on ne peut pas se défendre dans la recherche de la vérité, à ces anticipations mères des systèmes, et pour cela si dangereuses. Ce danger, je ne

me le dissimulais pas; et, après avoir fait de vains efforts pour retenir mon esprit et l'empêcher de s'échapper ainsi en avant, et de se complaire dans ces vues téméraires, je résolus de n'en mettre que plus de sévérité dans la revue que j'allais entreprendre; et, pour me persuader davantage combien cette sévérité était indispensable, je ne négligeai rien pour me mettre devant les yeux toutes les chances que couraient d'être fausses mes anticipations.

Je me figurai donc d'abord que mes premières recherches rapidement faites sur la psychologie, la logique et la morale, pouvaient ne m'avoir pas montré tous les rapports qui les unissaient, ni même le plus fondamental de ces rapports, et qu'ainsi à ce premier titre je courais grand risque de m'abuser en considérant celui que j'avais vu comme constituant l'unité de la philosophie. Mais, en supposant même que j'eusse bien saisi la vraie dépendance de ces trois problèmes, qu'est-ce qui m'assurait que ces trois problèmes ne formaient pas un groupe uni par un autre rapport aux autres branches de la philosophie, dont l'unité serait alors constituée par ce rapport? Ne pouvait-il pas se faire en effet que, la philosophie étant une, cette unité résultât d'une relation entre divers systèmes distincts de questions, formés eux-mêmes par des relations secondaires; et cette seule hypothèse très-possible, et que semblait revêtir de quelque probabilité la nature très-éloignée en apparence de plusieurs questions philosophiques, ne suffisait-elle pas pour renverser et détruire toutes mes anticipations? Ne se pouvait-il pas aussi que, sans être constituée d'une manière aussi extérieure que je l'avais d'abord supposée, l'unité de la philosophie ne fût point intrinsèque, mais reposât sur une circonstance d'une autre nature que celle que

j'avais rêvée, quoique également extérieure, et qui pouvait à la rigueur être telle qu'elle expliquât le sentiment universel, sans rentrer dans aucune des suppositions que j'avais faites? Ne se pouvait-il pas enfin à toute force, et malgré le sentiment universel, que l'unité de la philosophie fût une chimère, et le sentiment universel une de ces illusions longtemps générales que les découvertes de la science finissent un jour par dissiper?

C'est ainsi que je cherchais, en poussant même mes suppositions jusqu'à l'absurde, à m'armer contre ces idées *a priori* qui s'étaient élevées en moi malgré moi, et dont je craignais l'influence. Mais, tout en prenant ces précautions, je comprenais que la meilleure de toutes était de procéder avec toute la sévérité qui était en moi au travail que je m'étais prescrit sur chacune des questions philosophiques. Je résolus donc d'y mettre tout le temps et toute l'attention possibles, et, quelle que pût être l'uniformité des premiers résultats auxquels je parviendrais, de ne point croire que j'avais rencontré la véritable unité de la philosophie tant que je ne serais pas arrivé au terme de ma revue.

Cependant je sentis que je ne devais point m'exagérer la nécessité que cette revue fût complète. Il était possible que, quelque soin que je misse à les rechercher, plusieurs questions philosophiques m'échappassent; mais il était difficile, pour ne pas dire impossible, que, du nombre de celles-là, s'en trouvât une qui fût véritablement principale. Toutes les grandes questions, toutes celles qui intéressent véritablement l'humanité, ayant été posées et agitées depuis des siècles, je devais nécessairement m'en aviser ou les retrouver. Or, il était certainement suffisant à mon but que j'examinasse celles-là : car, si je trouvais la dépendance de ces ques-

tions, il était évident que j'aurais trouvé l'unité vraie de la philosophie ; et si je découvrais au contraire qu'aucun lien n'unissait quelques-uns de ces grands problèmes, il le devenait également que la philosophie n'était pas une. Je résolus donc de ne point porter le scrupule trop loin, et bornai d'abord mes recherches aux grandes branches de la philosophie, sauf à descendre ensuite aux rameaux, à mesure qu'ils se présenteraient.

Ce fut ainsi qu'après avoir combiné mon plan je m'engageai dans son exécution. Plusieurs mois avaient été employés à me conduire jusque-là. Le reste des deux années que je passai dans ma famille, fut consacré aux recherches que je m'étais prescrites et aux conséquences qui, une fois mon résultat atteint et la solution du problème trouvée, en découlèrent aussitôt sur toutes les autres difficultés préalables que je m'étais posées, et dont j'ai plus haut donné l'énumération au lecteur. Je puis dire que j'eus, dans ces deux années, la vue première de la solution de toutes ces difficultés, et de toutes les opinions qui, mieux déterminées et mieux liées depuis, ont composé et composent encore aujourd'hui mon système général sur ces points préalables. Mais ce n'était qu'une ébauche, que tous mes efforts pour retenir mon intelligence ne purent l'empêcher de jeter d'abord dans son ensemble, et dont toutes les parties ne furent achevées et complétement approfondies et déterminées que dans les années suivantes. Une circonstance fâcheuse me permit de me livrer pendant six années presque entières à ce perfectionnement de mes idées, comme une autre circonstance fâcheuse m'avait donné le temps de les créer. L'École normale avait été supprimée ; et ayant de mon côté renoncé à la chaire de Bourbon, je me trouvai parfaitement libre de donner à mes études la direction

qui pouvait le mieux me convenir. J'ouvris alors dans ma chambre des cours particuliers, que je continuai jusqu'en 1828, et auxquels assistaient un petit nombre d'esprits distingués. Dans les six ans qu'ils durèrent, je donnai successivement pour objet à mon enseignement chacune des principales sciences dont se compose la philosophie ; de la sorte la psychologie, la morale, la logique, le droit naturel et politique, l'esthétique, la philosophie de l'histoire, la religion naturelle, repassèrent en détail sous les yeux de mon esprit, qui put les approfondir à loisir et y trouver la confirmation ou le démenti certain des résultats auxquels une première revue de ces mêmes sciences l'avait conduit. Ces résultats furent tous confirmés, en même temps que déterminés avec plus de précision. Ce ne fut qu'alors que je pensai pouvoir m'y fier sans autre réserve que celle qu'impose à tout esprit le sentiment de sa faillibilité et des bornes de l'intelligence humaine. Ainsi s'acheva la longue entreprise que j'avais formée. Et quand vinrent pour le professeur des jours plus heureux, le philosophe était orienté dans sa science ; et l'homme dont la foi avait été ébranlée voyait clairement la route à suivre pour retrouver la solution perdue du problème; et, tout en cherchant cette route, il avait déjà rencontré bien des convictions qui lui avaient rendu sinon tout son premier bonheur, du moins le calme de l'esprit et le repos du cœur.

Je vais maintenant donner à mes lecteurs, de la manière la plus rapide et la plus claire possible, les résultats généraux auxquels me conduisirent toutes ces méditations sur l'objet de la philosophie et sur les autres difficultés que j'ai posées. On verra que, sur le premier point, et le plus difficile, la solution que j'avais anticipée a été précisément celle à laquelle je me suis arrêté.

Seulement, pour conserver à cette exposition l'intérêt qui a pu s'attacher aux choses qui précèdent, je suivrai l'ordre d'invention, c'est-à-dire celui dans lequel ces idées se sont présentées successivement à mon esprit, indiquant, autant que possible, les circonstances qui me les ont suggérées. C'est donc la suite de mon histoire qu'on va lire, à cela près que mes résultats n'eurent pas immédiatement la précision que je chercherai à leur donner.

TROISIÈME PARTIE[1].

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

Au début de la revue que j'entreprenais de faire de toutes les sciences philosophiques pour déterminer et l'objet et la méthode de chacune, il était naturel, et, par les raisons que j'ai dites plus haut, important et utile aussi, de commencer par celles dont je m'étais occupé, afin de soumettre à un nouvel examen les idées que je m'en étais faites. Ce fut donc la psychologie qui devint le premier sujet de mes méditations.

I. — PSYCHOLOGIE.

Une remarque me frappa d'abord : c'est que plusieurs sciences s'occupaient de la nature de l'homme, et que parmi ces sciences une seule, et c'était la psychologie, avait

1. Dans son *Introduction*, M. Jouffroy n'annonce que deux parties; il semblerait par conséquent que le mémoire dût finir avec la deuxième; cependant les derniers mots indiquent qu'il n'est pas terminé; aussi quand en faisant la revue des papiers de mon ami j'ai trouvé ce fragment avec ce titre : *Troisième partie*, et cette note : Bon à imprimer, je n'ai pas hésité à le joindre au mémoire.

été classée par l'usage au nombre des sciences philosophiques ; toutes les autres, comme l'anatomie, la physiologie, la nosologie, s'en trouvaient exclues. Ce qu'avaient de commun toutes ces dernières, c'était de s'occuper du corps ; ce qu'avait de spécial la psychologie, c'était d'avoir l'âme pour objet. Il suivait donc de là qu'au jugement du sens commun, la partie de la science de l'homme qui se rapportait à l'âme était philosophique, et que la partie de cette même science qui se rapportait au corps ne l'était pas. Mais pourquoi jugeait-il ainsi ? Il aurait fallu, pour répondre à cette question, savoir ce que je cherchais, c'est-à-dire ce que c'était que la philosophie. Je vis donc que je devais me contenter pour le moment de constater la distinction, et me borner à bien délimiter dans l'homme l'objet de la seule des sciences consacrées à la connaissance de sa nature qui fût philosophique, c'est-à-dire de la psychologie.

Cet objet, le sens commun l'appelle *âme*, et le distingue d'un autre qu'il appelle *corps ;* et il considère ces deux objets comme les éléments d'un être composé qu'il appelle l'homme. Le sens commun ne va guère plus loin : car cette distinction dont il a le sentiment, il ne saurait ni l'établir d'une manière précise, ni la justifier par des raisons démonstratives ; toutefois, puisque nous la trouvons en lui, il faut bien qu'elle ait sa raison ou tout au moins son prétexte dans la nature de l'homme, d'autant mieux qu'après avoir été proclamée par le sens commun, la science l'a acceptée. Non-seulement donc il y a bien certainement dans l'homme deux choses qui correspondent à ces deux mots de la langue, *âme* et *corps*, mais encore il y a bien certainement entre ces deux choses une différence quelconque. Quelles sont ces deux choses, et en quoi consiste spécia-

lement la première? C'était là ce qu'il s'agissait de démêler d'une manière nette, pour déterminer d'une manière nette aussi l'objet de la psychologie.

Or, en cherchant de quoi se compose cet être qu'on appelle l'homme, on y découvre du premier coup d'œil deux choses : d'une part un certain nombre de molécules matérielles, dont l'agrégation sous une certaine forme constitue ce corps que nous voyons, et de l'autre une certaine force cachée qui anime et fait durer cette agrégation, en d'autres termes la matière et la vie. La mort, en les isolant, démontre l'existence de ces deux éléments : car, l'homme mort, la matière reste, mais la vie a disparu. La mort fait davantage : elle montre quel est le rôle de chacun de ces éléments. Car, aussitôt que la vie s'est évanouie, les molécules corporelles retombent sous l'action des lois générales de la matière, et leur agrégation se dissout; elles obéissaient donc auparavant à une autre force, à celle de la vie, qui avait la puissance de les soustraire à leurs propres lois pour les soumettre à la sienne. Le corps, ou l'agrégation matérielle, n'est donc qu'un effet de la vie; la vie est donc dans l'homme l'élément constitutif, et non la matière. Ce qui confirme cette vérité, c'est la manière dont se forme l'agrégation. Depuis l'apparition des premiers linéaments dans le fœtus jusqu'à son développement, tous les phénomènes témoignent de l'existence d'une force, qui s'assimile peu à peu un certain nombre de molécules matérielles, et les organise selon ses lois propres. C'est donc cette force qui constitue l'homme, puisque c'est elle qui le fait. Mais ce qui achève de le démontrer, c'est que la matière agrégée est sans cesse renouvelée. A chaque instant, des molécules s'en vont, et sont remplacées par d'autres qui arrivent; la matière ne fait donc que passer

dans l'homme et le traverser ; elle n'est donc pas ce qui constitue l'homme, qui est permanent. Un dernier fait qui s'accorde parfaitement avec ce résultat et le confirme, c'est que nous nous sentons tous une *cause* qui produit incessamment des effets et qui reste *identique* à elle-même pendant toute la durée de la vie. Tout concourt donc à démontrer que des deux éléments que l'observateur découvre dans l'homme, la matière et la vie, c'est ce dernier qui est l'élément constitutif et celui par conséquent dans lequel l'homme réside et dans lequel il faut le chercher.

Reste à savoir en quoi consiste ce principe de la vie en qui l'homme réside, et si c'est une force simple ou multiple. Pour pénétrer le mystère de la nature de l'homme, et par conséquent le secret de la dualité entrevue par le sens commun dans cette nature, il faut aller jusque-là.

S'il en était du principe de la vie comme des autres causes qui animent la nature, et que nous ne pussions le connaître que par ses effets, il nous serait impossible de résoudre cette double question. En effet, nous ne savons rien de la nature de ces causes ; et tout ce que nous disons de leur nombre est purement hypothétique. Nous avons l'habitude de rapporter à une même cause les phénomènes semblables que nous observons, et à des causes distinctes les phénomènes différents ; mais cette double supposition n'a rien de certain : des phénomènes semblables peuvent suivre de plusieurs causes, des phénomènes différents d'une seule. Il serait possible même que tous les phénomènes de la nature fussent immédiatement produits par Dieu, et dérivassent ainsi d'une seule cause. Le même doute planerait sur les causes des phénomènes de la vie, si nous ne connaissions d'elles

que la vie qui en émane: nous ignorerions complétement leur nature; et, loin de pouvoir décider si ces causes sont diverses ou se réduisent à une seule, nous serions hors d'état de savoir même si la vie n'est pas un effet immédiat de la cause divine, et si ce n'est pas Dieu qui en produit directement les phénomènes.

Mais l'observation assure qu'il n'en est pas ainsi, et que parmi les causes qui agissent dans l'homme il en est une au moins que nous saisissons en elle-même. La comparaison de ce qui se passe en nous quand certains phénomènes de la vie s'y produisent, et de ce qui s'y passe à la vue d'un phénomène extérieur, suffit pour le prouver. Une pierre tombe, voilà un phénomène extérieur; ce phénomène a une cause, voilà la conclusion que tire notre intelligence. Quelle est cette cause? on l'ignore, et ce n'est que par hypothèse qu'on la distingue, sous le nom de gravitation, de toute autre. Je me souviens, voilà un autre phénomène, et ce phénomène a une cause, sans nul doute : quelle est cette cause? je réponds *moi*. Mais que signifie ce mot? n'est-il, comme celui de *gravitation*, qu'un nom par lequel je représente la cause inconnue d'un fait connu? Loin de là : car, au moment où le phénomène s'est produit, j'ai eu conscience de la cause qui le produisait et de l'opération par laquelle il se produisait; car, avant ce phénomène j'avais déjà conscience de la cause que je suis, et après son accomplissement je continue à la sentir et à sentir en elle la puissance de le produire de nouveau. Ainsi, au lieu que dans tous les autres cas je ne connais que l'effet et suppose la cause, en voici un dans lequel je saisis et l'effet et la cause, et l'opération par laquelle la cause produit l'effet. La cause que j'appelle *moi*, et qui produit le phénomène que j'appelle *souvenir*, ne m'échappe donc pas comme

toutes les autres causes. Je ne la conclus pas, je l'atteins ; je ne la suppose pas, elle est, et je la connais.

La raison pour laquelle cette cause échappe ainsi à la loi commune qui me dérobe toutes les autres est révélée par le nom même que je lui donne. En effet, je l'appelle *moi*, c'est-à-dire que je me reconnais dans cette cause, c'est-à-dire qu'elle est moi et que je suis elle. Or, si elle est moi, comment m'échapperait-elle ? il faudrait pour cela que je ne fusse pas intelligent, ou que, l'étant, je n'eusse pas conscience de moi-même, ce qui est impossible. On voit donc pourquoi j'atteins cette cause, et il n'est pas moins facile de démêler pourquoi je n'en atteins aucune autre. En effet, excepté moi, je ne connais rien que par l'intermédiaire des sens ; or, rien n'est perceptible aux sens que ce qui est matériel, et les causes ne le sont pas. Qu'on essaye de se représenter une cause sous quelqu'une des qualités de la matière, et on en sera convaincu. Ce qui arrive doit donc arriver. Il est tout simple que j'atteigne la cause qui est moi ; il est impossible que j'en atteigne aucune autre.

Nous n'en sommes donc pas réduits à de pures hypothèses sur le principe des phénomènes de la vie. Au delà de ces phénomènes, nous saisissons une cause d'où plusieurs de ces phénomènes suivent ; reste à savoir si tous en suivent, c'est-à-dire si la cause qui est nous est le principe unique de la vie, ou si la vie en a plusieurs.

La manière même dont la cause *moi* se connaît offre un moyen simple de résoudre la question. En effet, elle a conscience d'elle-même ; elle doit donc avoir conscience de tout ce qu'elle fait ; aucun de ses actes ne peut lui échapper ; c'est donc à elle de dire si parmi les phénomènes de la vie il y en a dont elle ne se sente pas le principe, ou si elle les sent tous émaner d'elle. Or le

moi répond qu'il se sent distinctement la cause de plusieurs phénomènes de la vie, de la pensée, de la volition, du souvenir, par exemple, mais qu'il en est d'autres, comme la circulation du sang, la sécrétion de la bile, la digestion, à la production desquels il se sent absolument étranger, et qui arrivent non-seulement sans qu'il ait la conscience de les engendrer, mais sans qu'il en ait la moindre connaissance et soit même averti qu'ils se produisent. Cette réponse tranche la question : car il ne peut se faire que ces derniers phénomènes émanent du moi, et, s'ils n'en émanent pas, ils dérivent d'autres causes. Donc il y a dans ce que l'on appelle l'homme deux sources distinctes des phénomènes de la vie : moi d'abord, qui me sens le principe d'un certain nombre de ces phénomènes; et une autre force simple ou multiple que je ne connais pas, et dont émane le reste de ces phénomènes. La conscience est le moyen de distinguer ces deux classes de phénomènes : elle atteint ceux qui viennent de moi, parce qu'ils en viennent; elle n'atteint pas les autres parce qu'ils n'en viennent pas; nous ne connaissons ceux-ci que par les sens, comme les phénomènes extérieurs.

La dualité de la matière et de la vie, que l'observation la plus superficielle saisit d'abord dans l'homme, n'est donc pas la seule qu'il présente; une autre plus profonde s'y découvre dans les principes mêmes de la vie. Dans la seconde de ces deux dualités, on pourrait considérer l'homme comme une chose simple : car l'agrégation matérielle n'est qu'une sorte de vêtement que le principe vivant se compose et dont il s'enveloppe. Mais l'existence démontrée des deux principes vivants dans ce qu'on appelle l'homme en fait une chose complexe. Je ne puis être à la fois plusieurs causes; la cause que je

suis est certainement celle dont j'ai conscience, dans laquelle je me reconnais, et que pour cela j'appelle *moi*. Si donc il y a dans ce qu'on appelle l'homme une autre cause, il y a dans l'homme autre chose que moi, un principe vivant, distinct du principe vivant que je suis. Or, l'existence de cet autre principe y est démontrée par une foule de phénomènes que je ne sens pas émaner de moi, sur la production desquels je n'ai aucune influence, qui arrivent sans que je le sache, dont je puis mourir sans avoir la moindre notion, et que je ne parviens à connaître qu'à l'aide du scalpel et de la loupe, comme ceux qui se produisent dans le corps des chiens ou des poissons. Nous sommes donc deux dans l'homme : moi et ce principe inconnu, associés, dépendants peut-être, mais différents. En d'autres termes, il y a dans ce qu'on appelle l'homme la personne humaine, l'homme véritable, plus un autre principe qui ne s'y révèle que par son action, et que nous n'atteignons pas plus en lui-même qu'aucune autre des causes qui animent le monde. La dualité est donc incontestable ; reste à savoir quel en est le sens, c'est-à-dire ce que fait dans l'homme cet autre principe que j'y trouve à côté de moi, et comment ce qu'il y fait se concilie avec ce que j'y fais, et tout à la fois s'en distingue. Or, c'est ce qu'il est possible de découvrir en examinant dans l'homme les caractères des phénomènes qui émanent de ce principe, et en les rapprochant de ceux des phénomènes qui me sont propres.

Si l'on sépare, en effet, à l'aide du criterium de la conscience, les phénomènes de la vie en deux classes, ceux que le principe qui est moi produit ou éprouve, et ceux qu'on est obligé de rapporter à cet autre principe, on trouve que ces derniers constituent à eux seuls

toutes les opérations par lesquelles cette agrégation organisée de molécules matérielles qu'on appelle le corps est créée, conservée et reproduite, et qu'aucune de ces opérations ne vient se résoudre dans aucun des phénomènes dont nous avons conscience, c'est-à-dire dont le moi est le principe ou le sujet.

Il résulte de ce fait deux conséquences : la première, que les phénomènes qui, dans l'homme, sont étrangers au moi, composent à eux seuls la vie du corps, cette vie qu'on appelle vie physique ou animale, et que le principe mystérieux d'où ils émanent est le principe même qui fait vivre et conserve le corps, et qu'on nomme ordinairement dans la langue *force vitale* ou *animale ;* la seconde, que les phénomènes qui, dans l'homme, appartiennent au moi, étant étrangers à la vie du corps, ont une autre fin, et composent une autre vie, qui peut être liée avec la vie physique et animale, mais qui en est distincte, et va à un autre but.

Si on cherche en effet quelle est la nature et la fin des phénomènes dont le moi se sent le principe ou le sujet, on s'aperçoit, d'une part, qu'ils composent principalement cette vie qu'on appelle la vie intellectuelle et morale, et que personne ne confond avec la vie animale ou physique, et l'on reconnaît de l'autre que la fin à laquelle ils vont est la fin même de la personne humaine ou du moi, c'est-à-dire du principe d'où ils émanent. Ainsi, tandis que la digestion, la circulation du sang, et tous les autres phénomènes qui, dans l'homme, sont étrangers au moi, ont pour fin évidente et unique le bien du corps, il est clair que, dans la vie intellectuelle et morale, tout aspire, tout converge vers un même but, qui est le bien du moi, tel qu'il résulte de la nature et des tendances de ce principe. La distinction de ces deux fins est

si réelle, que très-souvent elles se trouvent en opposition, et qu'en allant à sa fin, le moi compromet le bien du corps, et, dans certains cas, le sacrifie. Personne n'ignore en effet que dans une foule de circonstances nous sacrifions le repos, le bien-être, la santé du corps, aux différentes fins auxquelles le moi aspire, et que quelquefois même ce sacrifice va jusqu'à la destruction du corps, que nous immolons ainsi à notre fin propre, tant sont distincts non-seulement ces deux principes qui se rencontrent dans l'homme, mais encore les deux vies qui en émanent, et les deux buts de ces deux vies!

Mais si ces deux principes sont distincts dans l'homme, il ne s'ensuit pas qu'ils y soient indépendants; et, si les deux vies qui en émanent ont chacune leur fin, il n'en résulte nullement qu'elles soient étrangères l'une à l'autre. Tout annonce au contraire que, si la dualité est certaine, l'existence d'un lien entre les deux éléments de cette dualité ne l'est pas moins. C'est ce lien qui reste à déterminer pour achever d'éclaircir le mystère de la nature de l'homme.

Or, l'observation annonce d'abord que l'intervention du moi est indispensable pour assurer la satisfaction des besoins du corps. Car, bien qu'aucune des opérations de la vie animale n'émane du moi, cette vie est soumise à certaines conditions que le moi seul peut remplir. De cette manière, la vie du corps, qui est la fin du principe vital, exige l'intervention du principe personnel, et se trouve par ce seul fait placée dans la dépendance de ce dernier principe. Les liens qui placent ce principe dans la dépendance du corps sont plus nombreux et ne sont pas moins évidents. D'une part, le corps est l'instrument sans lequel nous ne pourrions agir au dehors, et l'organe sans lequel la plupart de nos facultés ne pour-

raient se développer. Nous ne pouvons donc aller à notre fin si le corps est fatigué, malade, impuissant. D'une autre part, c'est par l'intermédiaire du corps que nous arrivent les sensations par lesquelles le monde extérieur se fait connaître à nous et agit sur nous. A ce titre donc aussi, toutes nos relations avec le dehors dépendent de la santé du corps. Enfin, notre corps ne peut souffrir sans qu'il en résulte pour le moi des sensations désagréables qui le détournent, le troublent et le rendent moins capable d'agir, et, de cette troisième manière encore, le bien du moi est lié à celui du corps et en dépend. Les choses sont donc arrangées de telle sorte que la force vitale ne saurait aller à sa fin sans l'intervention du moi, et que le moi à son tour, pour aller à la sienne, a besoin que la mission de la force vitale soit remplie. C'est ainsi qu'est opérée dans l'homme l'union de deux principes, l'association de deux vies, la conciliation de deux fins différentes. De là, l'unité de ce qu'on appelle l'homme, et qui n'est que l'union, à certaines conditions, de deux choses distinctes : le corps ou l'animal d'une part, le moi ou l'homme véritable de l'autre.

L'unité de ce qu'on appelle l'homme ne serait-elle pas plus profonde, et les deux principes vivants qu'on y distingue ne se rattacheraient-ils point, dans les profondeurs de la nature, à une substance commune ? C'est une hypothèse qu'il n'est point donné à la raison humaine de vérifier, et qui, alors même qu'elle serait vérifiable, ne changerait rien aux résultats qu'il lui est donné d'atteindre. En s'en tenant à ces résultats, seuls certains, la dualité de l'homme est constante, et son unité se borne à des liens de dépendance entre les deux éléments de cette dualité. Ces deux éléments, tels qu'ils nous apparaissent, sont : le corps d'une part, avec la force vitale qui l'a créé et qui

l'entretient par une série de phénomènes qui ne viennent pas de moi et dont je n'ai aucune conscience, et la personne humaine de l'autre, dont la vie propre se compose de cette autre série de phénomènes dont j'ai conscience parce que j'en suis le principe ou le sujet, et qui vont à une fin étrangère au corps et qui est la mienne. Tel est le résultat définitif auquel l'étude de la nature de cet être complexe qu'on appelle l'homme conduit l'observateur.

Or, il est évident que c'est précisément ce résultat qui se trouve exprimé dans la distinction vulgaire de deux choses dans l'homme, l'âme et le corps, et traduits dans la science par le dédoublement de l'étude de l'homme en deux études distinctes, la psychologie et la physiologie. En effet, qu'entend-on par phénomènes de l'âme? précisément ceux dont nous avons conscience; donc l'âme n'est autre chose que le moi. Et d'un autre côté que désigne le mot corps? précisément l'agrégation matérielle vivante, c'est-à-dire l'agrégation matérielle avec la vie qui l'anime et par laquelle elle est, et la force inconnue d'où émane cette vie. L'étude de l'âme ou la psychologie est donc l'étude du moi, de la personne humaine, de l'homme véritable, avec les phénomènes de la vie intellectuelle et morale, de la vie de relation, qui est sa vie. La science du corps, ou la physiologie, est donc la science de l'agrégation matérielle et de tous les phénomènes par lesquels la force vitale organise, conserve et reproduit cette agrégation, c'est-à-dire de tous les phénomènes qui composent la vie animale. Ainsi, ce que soutiennent les physiologistes est faux : il n'est pas vrai que la vie soit une, et que les différents groupes de phénomènes qui se manifestent dans l'homme ne soient que les fonctions diverses de cette vie, et les opérations variées du prin-

cipe d'où elle émane. Il y a dans l'homme deux principes ou deux vies, et cette dualité, réclamée par le sens commun et consacrée par la science, n'est pas dans l'imagination, mais dans la réalité de la nature humaine. C'est là qu'elle a été sentie d'abord et prise ensuite. La voilà non-seulement expliquée, mais justifiée.

En examinant les limites dans lesquelles la psychologie et la physiologie se sont naturellement partagé les phénomènes de la nature humaine, on est de plus en plus frappé de la justesse de cette explication. L'une et l'autre en effet s'occupent bien de certains phénomènes qui ne sont pas dans leurs attributions, la physiologie de phénomènes psychologiques, et la psychologie de phénomènes physiologiques; mais c'est que ces deux vies sont liées, en ce sens que chacune implique certains phénomènes de l'autre; or, ce sont précisément ces phénomènes que chacune des deux sciences va étudier dans le domaine de l'autre, et c'est précisément à ce titre qu'elle s'en occupe; et elle fait bien de s'en occuper, car autrement elle serait incomplète. En effet, ce n'est pas la vie psychologique ni la vie physiologique, telles qu'elles pourraient se développer si elles étaient isolées, que les deux sciences ont pour objet de connaître, mais chacune de ces deux vies, telle qu'elle s'accomplit dans l'homme, c'est-à-dire dépendante de l'autre, modifiée par l'autre, mutilée peut-être, peut être agrandie par l'autre. C'est dans ce sens qu'il faut entendre l'objet de chacune de ces deux sciences et ses limites; et c'est pourquoi ces deux sciences ne doivent pas demeurer et n'ont jamais été étrangères l'une à l'autre. Elles doivent se prêter des secours mutuels; et, s'il y a un reproche à leur faire, c'est de n'avoir pas été jusqu'ici aussi sœurs qu'il est nécessaire à chacune d'elles qu'elles le soient.

Mais si ces deux sciences sont liées comme les deux vies qu'elles ont pour objets, elles doivent rester distinctes comme ces deux vies, et la vieille prétention, maintenue ou élevée par les physiologistes, de les confondre en une seule, sera toujours impuissante, puisqu'elle est contraire à la nature des choses. La séparation de la psychologie et de la physiologie n'est pas seulement fondée sur l'existence distincte dans l'homme de deux principes et de deux vies ; elle l'est encore, et d'une manière plus immédiate peut-être, sur la différence de nature des deux ordres de phénomènes et sur l'opposition des procédés par lesquels l'intelligence les atteint. En effet, les phénomènes physiologiques sont de même espèce que tous ceux que nous saisissons dans le monde extérieur; ils sont physiques et sensibles ; tandis que les phénomènes psychologiques sont d'une nature qui n'appartient qu'à eux, et qui leur a valu le nom de phénomènes spirituels. D'un autre côté, ces phénomènes psychologiques sont saisis en nous immédiatement par la conscience; tandis que, pour saisir les autres, il faut que nous sortions de nous, et que, par des expériences détournées et difficiles sur le corps humain, nous rendions visible à nos sens cette vie animale qui n'est pas la nôtre, et dont notre conscience ne nous dit rien. Cette double diversité achève de jeter entre les deux sciences une séparation profonde ; il est impossible que deux études qui ont des objets si différents, qui exigent des aptitudes et procèdent par des moyens si divers, s'identifient jamais. Leur essentielle diversité ne se fait jamais mieux sentir que dans les excursions obligées de chacune de ces sciences dans le domaine de l'autre. Quand il arrive à un physiologiste d'introduire sur la scène de la vie animale un phénomène psychologique, ou, réci-

proquement, à un psychologue sur la scène de la vie intellectuelle et morale un phénomène physiologique, dans les deux cas ce phénomène a l'air d'un étranger qu'on apporte d'un pays dont on ne connaît ni la langue ni les mœurs, et qu'on traite avec embarras. Il serait à souhaiter pour le progrès des deux sciences que cet embarras cessât d'exister; mais il prouve un fait qui ne saurait être aboli, la diversité profonde et naturelle des deux études.

Tels furent les résultats auxquels j'arrivai sur l'objet de la psychologie, et le chemin par lequel j'y fus conduit. Cet élément de la dualité humaine, qui est l'homme même, et tous les phénomènes qui, émanant de lui ou le modifiant, composent sa vie propre, abstraction faite, et de l'autre élément, qui est le corps, et de la vie animale, qui est la vie du corps, mais non des conditions et des modifications que le voisinage et la société de cet autre élément leur font subir, tel demeura fixé pour moi dans ce qu'on appelle l'homme l'objet de cette science. Sa circonscription était visible et nette; elle était donnée par la conscience, qui, dans l'homme, n'atteint que le moi, et les phénomènes qui en émanent ou le modifient; il ne me restait donc, pour épuiser ces questions que je m'étais proposé de résoudre sur cette première science, qu'à en fixer la méthode, ce qui était très-simple, et ne présentait aucune difficulté.

Il saute aux yeux, en effet, que la psychologie est une science d'observation, et qui, par conséquent, n'en présuppose aucune autre. Il est visible que l'instrument avec lequel cette science d'observation doit être faite est la conscience, car elle seule atteint le moi et les phénomènes de la vie intellectuelle et morale. Il ne l'est pas moins qu'on peut observer avec la conscience comme

avec les sens et aussi sûrement : car nous connaissons à chaque instant par la conscience ce qui se passe en nous, comme avec les sens ce qui se passe au dehors, et avec une certitude et une netteté pour le moins aussi grandes. Il reste donc uniquement à examiner quel est le meilleur ordre à suivre dans cette étude du moi par lui-même : ce qui n'est plus qu'une question de bon sens, qu'un peu d'expérience des recherches scientifiques en général, et des recherches psychologiques en particulier, suffit pour résoudre.

Bien que nous ayons une conscience perpétuelle et immédiate du principe qui est nous, puisqu'à chaque instant nous le sentons éprouver et produire une foule de phénomènes, il est évident néanmoins que c'est par l'étude seule de ces nombreux phénomènes qu'il produit ou qu'il éprouve que nous pouvons acquérir une connaissance étendue et précise de sa nature. Nous sentons bien immédiatement qu'il est une cause, et, comme toute cause, une cause simple : car, à chaque instant, il agit. Mais pour savoir de quoi cette cause est capable, et par conséquent ce qui la distingue de toute autre, il est clair qu'il faut voir, distinguer et compter les différentes espèces d'actes qu'elle fait. Nous sentons bien immédiatement aussi que le moi, en même temps qu'il est le principe de beaucoup d'actes, est le sujet de diverses modifications : car, à chaque instant, il éprouve aussi bien qu'il agit ; mais, pour savoir de quelles modifications il est susceptible, et par conséquent ce qui le distingue, comme sujet, de tout autre, il faut étudier et compter aussi ces diverses modifications. En un mot, la science du moi doit commencer d'abord par l'étude de la vie du moi, remonter de là aux différentes facultés et capacités que les phénomènes de cette vie impliquent en

lui, et aboutir à la nature même du principe qui est doué de ces différentes facultés et capacités. Telle est la marche naturelle ; aucune autre ne peut être suivie par un homme de bon sens.

Or la vie psychologique est, comme celle du corps, une chose à la fois une et très-complexe : une par sa fin, qui est celle du principe d'où elle émane ; complexe par la diversité des opérations dont elle se compose. Toutefois, comme toutes les choses complexes possibles, elle doit se résoudre dans un certain nombre de phénomènes élémentaires ; et ces phénomènes, à leur tour, émanent dans le moi d'un certain nombre de facultés ou de capacités distinctes, dont c'est la fonction de les produire, et qui sont ainsi les rouages de la vie, et les instruments par lesquels le moi va à sa fin. Cette vue indique au psychologue la marche qu'il doit suivre. Son premier effort doit être de démêler dans le spectacle de la conscience ces phénomènes élémentaires dont la vie se compose, et de remonter par eux aux facultés ou capacités distinctes qu'ils supposent dans le moi, et d'où ils émanent. Ces facultés ou capacités déterminées, il reste à reconnaître la part ou le rôle de chacune dans la vie, et la loi constante selon laquelle chacune la remplit. Cela fait, il est évident que le mécanisme de cette vie, d'abord si confus pour la conscience, et sa fin, d'abord si mystérieuse pour l'intelligence, apparaîtront, et que, ce mécanisme et cette fin compris, tous les actes dont le moi est capable, toutes les modifications dont il est susceptible, se montreront à leur place, dans leur cercle et dans leur but, par rapport à l'âme ; et, par delà, comme autant de ressorts, ayant chacun leur fonction régulière dans l'opération totale, toutes les capacités, toutes les diverses facultés du moi ; et, par delà encore, le moi lui-même, avec sa nature, sa

condition et sa fin, autant que l'intelligence claire de sa vie peut les révéler. Tels sont en très-peu de mots les chemins de l'étude du moi. On me pardonnera d'avoir consacré ce peu de lignes à les indiquer. L'objet que j'avais en vue n'obligeait pas même que je les écrivisse; il suffisait que j'eusse vu que la science psychologique est une science première, et qui n'en suppose aucune autre. Le reste était une question ultérieure, qui n'importait pas à la question de la nature et de l'organisation de la philosophie, la seule qui m'occupât. Je passai donc à une autre science philosophique, et je tournai mes regards vers la logique.

II. — LOGIQUE.

A s'en tenir à la définition commune de cette science, la logique aurait pour objet d'enseigner les méthodes à suivre et les précautions à prendre pour arriver de la manière la plus certaine et la plus prompte à la vérité. L'objet de la logique, d'après cette définition, serait donc de déterminer les règles d'un art, l'art de ne point se tromper et d'arriver en toute espèce de recherches à la vérité. Mais, quand on examine comment s'y prend la logique pour remplir cette tâche, on voit qu'elle s'occupe d'abord de rechercher en quoi consiste la vérité, et à quels caractères on peut la reconnaître, et qu'elle n'en vient à rechercher et à décrire les meilleures méthodes à suivre pour la découvrir qu'après avoir préalablement reconnu ces deux questions. L'art de découvrir la vérité n'est donc pas le seul objet de la logique; elle s'occupe aussi de la vérité elle-même, et cherche à déterminer sa nature et ses caractères. Et il le faut bien : car la question des moyens d'arriver à la vérité présuppose celle de

la nature et des caractères de la vérité ; pour tracer une route vers un but, il faut d'abord que ce but soit déterminé et connu. La logique a donc un double objet : d'une part elle cherche en quoi consiste la vérité et à quels signes on peut la reconnaître ; et à ce titre la logique est une science, et cette science celle de la vérité ; d'autre part, la nature et les caractères de la vérité étant déterminés, elle enseigne les procédés les plus sûrs et les plus prompts pour la découvrir, et à ce titre la logique est un art, et cet art est celui de la conduite de l'esprit dans la recherche de la vérité. La logique comprend donc et devait nécessairement comprendre deux recherches distinctes : l'une qui a pour objet la vérité, l'autre les moyens d'y arriver ; et il n'est pas moins évident qu'en tant qu'elle s'occupe de la première, la logique est une *science*, et, en tant qu'elle s'occupe de la seconde, un *art*. Pour embrasser tout l'objet de la logique, il est donc évident qu'il faut successivement se rendre compte et de la partie du problème scientifique et de celle du problème d'art qu'elle pose. Et il n'est pas moins évident que, pour déterminer la méthode à suivre pour construire cette science, il faut successivement rechercher de quelle manière l'esprit humain doit s'y prendre pour résoudre chacun de ces problèmes. Ce fut ainsi que se décomposa pour moi la recherche que j'avais à faire sur la logique ; et voici de quelle manière je la conduisis.

Le but général de la logique comme science est de déterminer en quoi consiste la vérité, et à quels caractères on peut la reconnaître. Mais une question préjudicielle s'élève, c'est celle de savoir s'il y a de la vérité pour l'homme ; car le scepticisme l'a nié. Il faut donc avant tout vider cette question. Car, s'il n'existe point de

vérité pour l'homme, il est inutile de chercher en quoi elle consiste et quels sont ses caractères. La première question logique est donc celle-ci : Y a-t-il pour l'homme de la vérité? La deuxième, en supposant que la première ait été résolue affirmativement, est de déterminer ce que c'est que la vérité; et la troisième, de déduire de la nature de la vérité les caractères certains par lesquels il est possible de la distinguer de l'erreur. Tel est le triple problème, et telle est la dépendance rigoureuse dans laquelle s'enchaînent les trois recherches qu'il renferme.

Or, s'il y a une chose évidente au monde, c'est que ces trois questions ou sont absolument insolubles, ou sont de simples questions de faits. Car, si au lieu de demander : Y a-t-il de la vérité pour l'homme? on demande : La vérité humaine est-elle la vraie vérité? on pose un problème que l'homme ne peut décider. Pour le résoudre, en effet, il n'a que son intelligence, et on lui demande de décider si ce qui paraît vrai à cette intelligence est vrai en soi et absolument : question que cette intelligence ne peut évidemment résoudre sans se juger elle-même, ce dont elle est à jamais incapable. En posant donc ainsi la première question, on la rend insoluble, et par conséquent, absurde; et il en est de même des autres, si on les pose dans le même sens : car, s'il y a pour nous de la vérité, nous pouvons bien déterminer la nature de cette vérité, mais non la nature de la vérité absolue, que nous ne connaissons pas. Et pareillement, nous pouvons bien constater à quels signes nous distinguons notre vérité de l'erreur, mais non à quels signes nous distinguons de l'erreur absolue l'absolue vérité, deux choses qui ne nous sont point visibles et dont par conséquent nous ne pouvons point connaître les caractères distinctifs. En-

tendre les trois questions que la science logique pose sur l'existence, la nature et les caractères de la vérité, non pas comme des questions de faits et dans lesquelles il s'agit seulement de la vérité humaine, mais comme des questions spéculatives et dans lesquelles il s'agit de la vérité absolue, c'est donc faire de la logique une recherche sans objet, c'est-à-dire la détruire. Au-dessus de toutes les sciences humaines plane un doute, car il est possible que ce qui nous paraît vrai ne le soit pas. Mais faire de la solution de ce doute l'objet d'une science humaine, c'est se moquer, et les philosophes qui ont sérieusement poursuivi la solution de ce doute n'étaient pas dans leur bon sens.

Les trois questions que la science logique a pour objet de résoudre sont donc tout simplement des questions de faits. Il s'agit de savoir si, en fait, il y a quelque chose que l'intelligence humaine regarde comme vrai, quelle est, en fait, la nature de cette chose, et à quels signes, en fait, elle distingue cette chose de son contraire, qui est l'erreur. Or, si telles sont réellement les questions que la science logique a pour objet de résoudre, il est évident qu'elle n'en peut trouver la solution que dans la psychologie. Car, que sont ces faits sur lesquels la logique interroge l'intelligence humaine, sinon des faits psychologiques? Où faut-il aller regarder pour savoir s'il y a de la vérité pour l'homme, sinon dans l'homme lui-même, qui croit et qui doute? et à qui faut-il demander quelle est pour l'homme la nature de la vérité, et à quels signes il la distingue de l'erreur, sinon à lui, qui tantôt l'affirme, et tantôt nie sa présence, et qui par conséquent doit s'en faire une idée, et reconnaître, à certains caractères, tantôt qu'elle est, tantôt qu'elle n'est pas? Et au moins il est clair que la méthode à suivre pour résou-

dre ces questions logiques, c'est d'observer l'intelligence humaine, qui ne fait autre chose que de chercher le vrai, et de constater : 1° si elle croit le rencontrer quelquefois; 2° en quoi il consiste pour elle dans tous les cas où elle le rencontre; 3° par quelles circonstances diverses elle se sent contrainte dans ces différents cas à le reconnaître. Car la vérité peut se faire reconnaître de différentes manières dans les différents cas, et nous pouvons bien ne pas croire toujours au même titre. Telle est évidemment la route à suivre pour résoudre les questions logiques. D'où l'on voit que la science logique est une science d'induction, qui présuppose la psychologie, et dont tous les problèmes viennent se résoudre, sans exception, dans une partie des faits de la nature humaine.

La même chose est vraie de la seconde recherche qu'embrasse la logique, et qui a pour objet de déterminer les règles de l'art d'arriver à la vérité. La nature de la vérité, et les caractères auxquels on la reconnaît dans tous les cas possibles, étant donnés, il s'agit de savoir comment il faut s'y prendre en toute espèce de recherches pour y arriver de la manière la plus certaine et la plus courte possible. Car deux choses peuvent arriver : la première, que l'intelligence se méprenne et croie apercevoir dans une connaissance les caractères de la vérité, sans que cette connaissance la possède réellement; la seconde, qu'elle ne prenne pas la route la plus directe possible pour arriver en chaque recherche à la connaissance vraie qu'elle poursuit. Or, où l'intelligence pourra-t-elle apprendre les illusions qui peuvent lui faire prendre le faux pour le vrai, ou les écarts qu'elle peut faire en poursuivant celui-ci, sinon dans l'expérience de ses propres erreurs et de ses propres procédés dans la

recherche de la vérité? Car l'intelligence humaine poursuit continuellement la vérité, et elle s'y prend naturellement d'une certaine manière pour l'atteindre, et souvent elle s'abuse et croit la posséder quand elle ne la possède pas. C'est donc en observant comment elle va naturellement et de quels écueils sa route est semée, que la réflexion pourra régulariser sa marche, la rendre aussi simple que possible, et, en reconnaissant les piéges dans lesquels elle peut tomber, les lui signaler, et lui apprendre par là à les éviter. L'art logique n'est donc, comme la science logique, qu'une induction raisonnée de la psychologie. Il la présuppose, comme la conséquence présuppose son principe; et ses règles seraient impossibles à tracer pour qui ne connaîtrait pas et n'aurait pas profondément étudié la nature humaine.

Il me fut donc démontré que la logique tout entière n'était qu'une induction de la psychologie, et que tous les problèmes de cette science venaient scientifiquement se résoudre dans quelques-uns des faits de l'esprit humain.

III. — MORALE.

Les recherches que je fis sur la morale me conduisirent au même résultat.

Note de l'éditeur. — Quoique de plus de deux cents pages, ce morceau n'est cependant pas terminé, et il est évident que M. Jouffroy avait à faire pour la morale, l'esthétique, la religion naturelle, toutes les parties de la philosophie en un mot, ce qu'il avait fait pour la psychologie et la morale.

Le mémoire qui suit reproduit en plusieurs points le premier paragraphe de cette troisième partie; mais c'est avec des développements et des accessoires qui en font une autre œuvre, que je n'ai par conséquent pas hésité à faire entrer dans ce volume à la suite du Mémoire sur l'organisation des sciences, dont il est au reste une dépendance.

DE LA

LÉGITIMITÉ DE LA DISTINCTION

DE LA PSYCHOLOGIE

ET

DE LA PHYSIOLOGIE.

La division des sciences n'est point une chose arbitraire. En s'appliquant à l'unité du monde, l'intelligence y découvre des parties; en s'appliquant à chacune de ces parties, elle la voit se décomposer en d'autres parties qui elles-mêmes en contiennent. Toutes ces divisions sont réelles; l'intelligence les trouve, et ne les invente pas; elle les transporte dans la science, qui, en cela comme en tout, doit être une image de la réalité. C'est ainsi que la science, une au début, quand le monde n'était encore pour l'homme qu'une seule et grande énigme, s'est peu à peu décomposée en sciences particulières. Nous assistons à un moment de ce long travail, qui ne sera jamais achevé, et qui, comme tout travail humain, n'avance qu'avec effort, et n'aboutit à un résultat qu'après l'avoir longtemps poursuivi.

En effet, ce n'est pas du premier coup que l'intelli-

gence découvre les lignes vraies qui divisent l'unité de la création. Ces lignes existent dans la réalité; elles y marquent à l'avance les domaines futurs de toutes les sciences possibles; mais ces distinctions qui sont entre les choses ne se laissent voir que peu à peu. Les principales apparaissent d'abord, les autres ensuite dans le sein des premières, à mesure que la connaissance s'approfondit; et, à tous les degrés de cette décomposition, les divisions de la science sont longtemps flottantes avant de rencontrer celles des choses. Des lignes non-seulement incorrectes, mais fausses, sont tirées, en attendant que les véritables se révèlent; il en résulte des sciences, ou mal déterminées, qui ne coïncident qu'imparfaitement avec leur objet, ou tout à fait fausses, qui ne répondent à aucune unité vraie dans la nature. Le progrès de la connaissance rectifie celles-là peu à peu; mais il brise entièrement celles-ci, dont les lambeaux retournent aux sciences diverses auxquelles ils appartiennent. En effet, nulle science ne peut vivre qu'à la condition que son unité soit vraie. Affirmant dans la réalité des rapports et des différences qui n'y sont pas, une science fausse est un mensonge, qui trompe tant qu'il dure, et qui ne peut manquer de s'évanouir le jour où il est dévoilé.

Ce ne sont donc pas de vaines disputes que celles qui roulent sur la division des sciences : en tant qu'elle aspire à représenter celles des choses, cette division est susceptible de vérité et de fausseté, et, à ce titre, peut être discutée. Ce ne sont pas non plus des disputes inutiles et stériles : car une fausse science a pour effet de faire supposer dans la nature une unité qui n'y existe pas, et d'y déguiser des unités qui y sont. Elle efface des distinctions réelles; elle crée

des rapports factices; elle introduit dans la connaissance humaine une double erreur, qui en engendre beaucoup d'autres.

Quand une science soulève de telles disputes, c'est un signe, ou que l'unité de son objet est fausse, ou qu'elle est vaguement déterminée. Il importe dans les deux cas que cette erreur ou cette indécision disparaisse, et toute recherche qui aboutit à ce résultat est éminemment utile.

On ne saurait douter que telle ne soit encore, jusqu'à un certain point, la condition de la psychologie. Que l'homme, cette créature éminente, doive être l'objet d'une science spéciale, on n'en disconvient pas; mais que cette science puisse légitimement se subdiviser en deux autres, la physiologie et la psychologie, voilà ce que l'on conteste. En vain le sentiment d'une double nature dans l'homme apparaît-il sous une forme ou sous une autre dans les opinions de tous les peuples; en vain ce sentiment, se faisant jour dans la science, y a-t-il introduit dès l'origine cette subdivision, et, plus puissant que toutes les objections, l'y a-t-il affermie; en vain a-t-il reçu du christianisme la consécration de la foi, et des plus grands esprits qui aient étudié la nature humaine celle de la science; de nos jours encore, aux yeux de beaucoup d'hommes, ce sentiment n'est qu'une illusion, et la dualité qu'il affirme qu'une apparence. A les en croire, la nature humaine, étudiée de près, ne présente rien qui le justifie. On y trouve bien tous les phénomènes qu'on rapporte à l'âme; mais rien n'autorise à les attribuer à un être particulier, et à y voir autre chose qu'une des fonctions de la vie. Car, dire qu'ils sont d'une nature spéciale, ce n'est rien avancer qui ne soit vrai des phénomènes de toute autre fonction, qui

ont aussi leurs caractères propres. C'est de cette variété même que résulte la diversité des fonctions, qui n'en concourent pas moins toutes, chacune à sa façon, à une même fin. Au fond, la vie est une; c'est un mécanisme dont les fonctions sont les rouages; à ce titre toutes sont égales; à ce titre elles ne sont toutes que les éléments d'une seule et même unité, qui, sous peine de n'être pas comprise, doit rester l'objet d'une seule et unique science, la science de la nature humaine. Les phénomènes qu'on rapporte à l'âme peuvent devenir l'objet d'une monographie; l'importance et la variété de ces phénomènes peuvent prêter à cette monographie un intérêt très-grand; mais il n'y a pas plus de raison de l'ériger en science particulière que celle de toute autre fonction. Le dédoublement de la science de l'homme en deux autres, la physiologie et la psychologie, peut donc trouver des prétextes, mais n'a point de fondement véritable dans la réalité; la psychologie, quoi qu'on fasse, n'est et ne sera jamais qu'un chapitre de la science de l'homme.

Je ne veux pas prêter à cette opinion plus d'autorité qu'elle n'en a : elle a contre elle ce grand fait, que, loin d'avoir gagné au progrès des lumières et à l'épreuve du temps, elle y a perdu, la distinction des deux sciences n'ayant fait que s'affermir à mesure que l'étude de l'homme s'est approfondie; mais nul doute qu'elle ne subsiste et qu'elle ne soit encore la foi d'un grand nombre d'esprits éclairés. Ce dissentiment prouve que les titres de la psychologie à une existence distincte sont encore couverts d'un nuage. C'est ce nuage que je voudrais dissiper, s'il est possible, en cherchant sur quels faits repose dans l'homme la distinction des deux sciences, et si ces faits sont de nature à la justifier. Pour y

parvenir, je ne vois qu'un moyen, c'est de démêler successivement les divers éléments que l'observation rencontre dans l'homme, afin d'y découvrir la différence dont l'humanité a eu le sentiment, et qu'elle a traduite par l'opinion d'une double nature : car, suffisante ou non, et quelle qu'elle puisse être, cette différence existe, autrement la croyance du sens commun demeurerait inexplicable. Une fois que nous l'aurons saisie et reconnue, il nous restera à juger si elle est assez profonde pour justifier cette opinion et le dédoublement scientifique qui en a été la conséquence, ou si ce sont les physiologistes qui ont raison, et si l'âme n'est qu'une fonction. Dans la première hypothèse, nous partirons de notre découverte pour circonscrire d'une manière nette la psychologie, pour en définir avec précision l'objet et tracer la ligne vraie qui la sépare de la physiologie. Je n'ignore pas que ce que je vais tenter l'a été cent fois; le sujet est vieux, et toutefois il n'est pas épuisé, puisque la question subsiste. C'est là mon excuse. Elle serait complète si on trouvait que je l'ai traitée avec quelque nouveauté et un peu plus de rigueur qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

En prenant l'homme par le dehors et en cherchant de quoi il se compose, on y découvre du premier coup d'œil deux éléments : d'une part un certain nombre de molécules matérielles unies ensemble, et dont l'agrégation sous une certaine forme constitue ce corps que nous voyons; et de l'autre une certaine force cachée, mais réelle, donc l'action anime cette agrégation et la fait durer; en un mot, il y a dans ce composé deux choses, la *matière* et la *vie*.

L'événement de la mort met clairement en lumière l'existence distincte de ces deux éléments. En effet,

quand vient la mort, ces deux éléments s'isolent; la matière du corps reste, mais la vie disparaît; les molécules qui composaient l'un subsistent, mais les phénomènes qui constituaient l'autre s'évanouissent. La mort fait davantage : elle nous enseigne d'une manière frappante le rôle que remplissait chacun de ces éléments. En effet, à peine la vie s'est-elle retirée, que les molécules qui composaient le corps, échappant aux liens qui les unissaient, se séparent, et retombent sous les lois générales auxquelles toute matière est soumise. L'agrégation n'était donc pas l'effet de ces lois générales, mais bien celui de la vie ou de cette force cachée qui s'est évanouie. Non-seulement elle n'était pas l'effet de ces lois générales, mais elle subsistait malgré ces lois générales et en opposition à leur tendance, puisqu'elle se dissout aussitôt qu'elle retombe sous ces lois. Non-seulement donc il y avait dans l'homme avant la mort une force ou un ensemble de forces que la mort en a fait disparaître, mais le corps ou l'agrégation matérielle ne subsistait que par la présence et l'action de ces forces, et parce que ces forces dérobaient les molécules du corps à leurs lois propres, aux lois générales de la matière.

Ainsi, des deux éléments que nous distinguons dans l'homme, l'un est l'effet de l'autre. Le corps, que nous voyons, est l'effet; la vie, que nous ne voyons pas, est la cause; et l'effet n'est produit et ne subsiste que par la lutte de la vie, dont il émane, contre les forces générales de la nature, auxquelles toute matière est habituellement soumise.

Si l'événement de la mort démontre avec évidence cette vérité, la manière dont le corps se forme et s'accroît la confirme. Si on examine les progrès lents qui conduisent le corps humain depuis le premier linéa-

ment du fœtus jusqu'à son entier développement, on verra qu'une puissance invisible, agissant dans le germe, attire à elle et s'assimile peu à peu une certaine quantité de molécules matérielles ; qu'en s'emparant de ces molécules elle les soustrait à leurs lois et les soumet aux siennes ; que c'est en vertu des siennes, qui sont spéciales, qu'elle les organise, et qu'une fois organisées elle les conserve et les gouverne : en sorte que, si l'œuvre est créée, c'est par elle ; que, si elle subsiste, c'est par elle ; en sorte que le corps humain, dans un moment quelconque de sa formation et de sa durée, est un effet de cette force ou de cet ensemble de forces qu'on appelle la vitalité. Par où l'on voit encore que, des deux éléments qui entrent dans la composition du corps, les molécules matérielles ne sont que les matériaux qui servent à le composer, tandis que la vie est ce qui le compose, et par conséquent le constitue.

Mais il y a plus : ces molécules, qui ne sont que les matériaux du corps, ne persistent pas même ; à chaque instant quelques-unes s'en vont et sont remplacées par d'autres, en sorte que toute la matière du corps est renouvelée entièrement plusieurs fois dans la vie. Ainsi cette matière, dans laquelle une observation grossière serait tentée de mettre l'homme, n'est pas même constitutive du corps ; elle en est chassée et elle y est remplacée par l'action continuelle des forces vitales ; elle ne fait qu'y passer pour ainsi dire. Rien n'est permanent dans le corps que la vie, et la forme sous laquelle les lois permanentes de la vie y agrégent, à mesure qu'elles passent, les molécules mobiles de la matière : preuve la plus frappante de toutes que ce qu'il y a d'essentiel et de constitutif dans le composé, c'est l'élément vital, qui persiste, et nullement l'élément matériel, qui se renouvelle incessamment.

S'il y a dans ce qu'on appelle l'homme deux éléments distincts, la matière et la vie ; si, de ces deux éléments, l'un n'est que la matière première de l'ouvrage, tandis que l'autre le crée et le conserve ; si cette matière première enfin ne persiste pas même et se renouvelle incessamment sous l'action de la vie qui la rejette et la remplace, on ne sera pas tenté de chercher ce qui constitue l'homme dans cette agrégation mobile de molécules variables qui composent le corps ; on sentira qu'il faut le chercher dans les forces quelconques par lesquelles cette agrégation existe et subsiste. On le sentira surtout si on fait attention que chacun de nous a conscience d'être une cause, et une cause qui reste identique à elle-même pendant toute la durée de la vie : conscience que nous n'aurions pas si nous étions l'agrégation matérielle, qui n'est qu'un effet, qui est multiple, et qui ne reste pas deux moments de suite identique à elle-même.

Reste à savoir en quoi consiste ce principe de la vie, en qui l'homme réside, et si c'est une force simple ou multiple. Pour pénétrer le mystère de la nature de l'homme, et par conséquent le secret de la dualité entrevue par le sens commun dans cette nature, il faut aller jusque-là.

S'il en était du principe de la vie comme des autres causes qui animent la nature, et que nous ne pussions le connaître que par ses effets, il nous serait impossible de résoudre cette double question. Celles-ci, en effet, comme tout le monde le sait, échappent entièrement à notre observation. Là où nous voyons un phénomène, nous croyons qu'une cause le produit ; mais cette cause jamais nous ne la saisissons. Nous avons l'habitude de rapporter à une même cause les phénomènes semblables, et à des causes distinctes les phénomènes différents;

mais cette double supposition n'a rien de certain : des phénomènes semblables peuvent dériver de plusieurs causes, des phénomènes différents d'une seule. Elle ne conduit pas même à des résultats constants : car, à chaque pas que font les sciences, quelque cause admise disparaît, ou quelque cause nouvelle est introduite. L'existence de ces causes auxquelles nous rattachons les différents ordres de phenomènes est donc purement hypothétique. Une seule chose est certaine, c'est que tout phénomène a une cause; mais de savoir si un phénomène dérive d'une seule cause ou de plusieurs, si deux phénomènes différents dérivent de deux causes ou d'une seule, ou même s'il y a des causes intermédiaires entre le créateur et la création, voilà ce qui ne se peut pas. Il est possible à la rigueur que tous les phénomènes naturels soient produits par l'action immédiate de Dieu, agissant selon des lois différentes dans les différentes opérations de la nature. Rien au monde ne démontre le contraire. Toutes les causes que nous supposons, en tant que nous les distinguons et que nous leur assignons une existence individuelle, sont donc entièrement hypothétiques.

Il est donc évident que, si nous ne connaissions de la vie que les phénomènes par lesquels elle se manifeste, et que les causes de ces phénomènes nous échappassent, quelque différence que nous pussions remarquer entre ces phénomènes, nous ne pourrions nous assurer, ni si ces phénomènes dérivent de plusieurs causes ou d'une seule, ni si cette cause est Dieu lui-même ou quelque cause distincte de Dieu. Nous en serions réduits à des suppositions sur tous ces points, et la question que nous avons posée tout à l'heure serait et demeurerait insoluble pour la science. En est-il ainsi, et notre ignorance de

nous-mêmes va-t-elle jusque-là? Ne connaissons-nous de la vie que les phénomènes par lesquels elle se manifeste en nous, ou bien pénétrons-nous plus avant, et saisissons-nous les causes qui les produisent? En un mot, l'existence de ces causes en nous est-elle pour nous un fait ou une hypothèse? Voilà la question.

Je n'hésite pas à la résoudre, et je réponds que, parmi les causes que produisent les phénomènes de la vie, il en est une qui ne nous échappe pas et que nous saisissons en elle-même. L'expérience la plus simple suffit pour le démontrer.

Une pierre tombe, voilà un phénomène; donc il a une cause, voilà la conséquence que l'intelligence en tire. Quelle est cette cause? Nous la nommons, mais nous ne la connaissons pas. Ce que nous savons, c'est qu'une cause a fait tomber la pierre; mais cette cause est-elle Dieu ou une force distincte de Dieu? est-elle la même que celle qui produit la foudre ou fait germer les plantes, ou en est-elle distincte? nous l'ignorons. En l'appelant *gravitation*, nous ne faisons que représenter par un mot la cause inconnue d'un fait connu; la *gravitation* n'est qu'une hypothèse.

L'arbre végète, voilà un autre phénomène. Que ce phénomène ait une cause, cela est incontestable, et nous appelons cette cause *force végétative*. Mais je n'entends exprimer par là que ce que je sais, c'est-à-dire que le phénomène a une cause; quant à savoir si cette cause a une existence propre, ou si elle se confond avec d'autres, ou si elle est Dieu, je ne puis le dire, parce que je l'ignore. La force végétative, comme la gravitation, comme toutes les forces qui ont un nom dans la science de la nature, n'est qu'une hypothèse.

Je remue le bras, voilà un troisième phénomène; ce

phénomène a une cause, nul doute; quelle est cette cause? L'enfant même répond que cette cause c'est *moi*. Le mot *moi* n'est-il, comme le mot *gravitation*, qu'un signe représentant une cause inconnue? Examinons.

Quand une pierre tombe, je vois le phénomène; puis ma raison me force de croire qu'il a une cause; puis je donne un nom à cette cause, qui m'échappe : voilà tout. Quand je remue le bras, j'ai pareillement connaissance du mouvement de mon bras; ma raison m'avertit pareillement que ce mouvement doit avoir une cause; je puis pareillement donner un nom à cette cause. Mais est-ce là tout, et ne se passe-t-il rien de plus? Il se passe autre chose assurément, et si vous voulez vous en convaincre, répétez l'expérience, et examinez attentivement ce qui se passe en vous. Vous trouverez qu'avant la production du mouvement vous aviez conscience d'une cause que vous appeliez *moi*, et que vous saviez capable de produire ce phénomène; vous trouverez qu'au moment où le phénomène s'est produit vous avez eu conscience de l'action de cette cause et de l'énergie par laquelle elle l'a produit; vous trouverez enfin qu'après la production du phénomène, vous continuez d'avoir conscience de cette cause et de sa capacité à le reproduire encore, s'il le fallait. Cette troisième expérience contient donc d'autres faits que les deux premières : dans celles-ci je ne connaissais que le phénomène, la cause m'échappait; dans le mouvement du bras, je connais également le phénomène; mais avant sa production je connaissais, pendant sa production j'ai connu, après sa production je continue de connaître la cause qui l'a mis au monde. Les cas ne sont donc pas identiques. Là je ne saisis qu'un des termes du rapport, l'effet; quant à la cause, elle me demeure inconnue; seulement l'effet me l'annonce, et je

crée un mot pour la représenter. Ici les deux termes m'apparaissent; je ne conclus pas la cause de l'effet; je saisis l'un et l'autre, la cause d'abord, l'effet ensuite; et non-seulement l'un et l'autre, mais la production de l'un par l'autre. L'effet est passager, il disparaît; la cause est permanente, elle reste; aussi je continue de sentir la cause après que l'effet s'est évanoui, comme j'avais commencé par la sentir avant que l'effet fût produit. La double perception des deux termes est amplement témoignée par toutes ces circonstances; il est bien constant que ce n'est pas une illusion, et que, tandis que toutes les autres causes naturelles m'échappent, en voici une dont l'existence individuelle n'est pas comme la leur une hypothèse, mais un fait.

Mais cette extraordinaire exception d'où dérive-t-elle? d'où vient que cette cause échappe à la loi commune? d'où vient que je la connais, tandis que toutes les autres causes des phénomènes de la nature se dérobent invariablement à mon observation? Le secret de cette exception, le mot de cette énigme, n'est point difficile à trouver; le nom même que je donne à cette cause me le révèle. Cette cause du mouvement de son bras, l'enfant l'appelle *moi* sans hésiter. Qu'est-ce à dire? c'est-à-dire qu'il se reconnaît dans cette cause, qu'il la trouve identique à lui, qu'il la connaît; le mot *moi*, dont il la baptise, ne veut pas dire autre chose. Or, si cette cause est moi, il n'est pas étonnant qu'il m'arrive par rapport à elle ce qui ne m'arrive pas par rapport à aucune autre; il n'est pas étonnant que, tandis que toutes les autres m'échappent, elle seule ne se dérobe pas à mes regards. Elle peut bien avoir ce privilége. Que dis-je? Et comment ne l'aurait-elle pas, et comment m'échapperait-elle? Si je me connais et qu'elle soit moi, je la connais, et il faudrait, pour

qu'elle me demeurât invisible, que je n'eusse pas ou que je perdisse la conscience de moi-même.

Je ne puis connaître ce qui est moi comme je connais les choses extérieures. Dans la connaissance de celles-ci, il y a deux termes différents : l'objet connu, qui n'est pas moi, et le sujet intelligent, qui est moi. Mais, dans la connaissance de moi-même, ces deux termes se confondent : ce qui connaît est identique avec ce qui est connu; ce qui connaît est moi, ce qui est connu est encore moi. De là, deux manières de connaître bien distinctes, et que les langues n'ont jamais confondues. J'ai le spectacle des choses extérieures, mais j'ai le sentiment de moi-même; je les *vois*, je les *aperçois*; j'ai *conscience* de moi-même, je me *sens*; il n'y a que lui que l'homme sente et ne puisse pas voir; il doit voir le reste des choses, et ne saurait en avoir conscience.

Cette remarque explique pourquoi je n'atteins aucune autre cause que moi. En effet, excepté moi, je ne connais rien que par l'intermédiaire des sens. Or rien n'est perceptible aux sens que ce qui est matériel, et les causes ne le sont pas. Qu'on essaye de se représenter une cause sous quelqu'une des qualités de la matière, et on en sera convaincu. Ce qui arrive doit donc arriver : il est tout simple que j'atteigne la cause qui est moi; il est impossible que j'en atteigne aucune autre.

Voilà donc une cause individuelle qui certainement existe; celle-ci n'est pas une hypothèse, elle est un fait que je saisis immédiatement, comme je saisis les effets des autres causes. Il y a donc bien réellement dans l'homme une cause véritable, et il est prouvé que tous les phénomènes de la vie ne dérivent pas de l'action de Dieu en lui, comme il est possible qu'en dérivent tous ceux que la nature extérieure nous présente. Reste à

savoir si tous les phénomènes de la vie émanent de cette cause que je trouve en moi, et dont l'existence est incontestable : car il serait possible que quelques-uns seulement en dérivassent, et non point tous.

Or, nous avons dans la manière même dont la cause *moi* se saisit un moyen de résoudre cette question. En effet, qu'est-ce que la conscience? C'est le sentiment que le moi a de lui-même; or est-il possible que cette cause ait le sentiment d'elle-même, et n'ait pas le sentiment de ce qu'elle fait? Cela est absolument impossible : car avoir conscience de soi-même et n'avoir pas conscience de ce qui se passe en soi sont deux faits contradictoires. Par cela donc que nous avons connaissance de nous-mêmes, et l'expérience nous apprend que cette connaissance est continue et n'est jamais suspendue un moment, nous avons nécessairement connaissance de tous nos actes. Il est donc impossible que certains effets, que certains phénomènes, dérivent de la cause qui est nous sans que nous le sachions, sans que nous ayons conscience qu'elle les produit. Que si donc nous avons conscience de produire tous les phénomènes de la vie, tous les phénomènes de la vie dérivent de la cause qui est nous; que si au contraire nous avons conscience d'en produire quelques-uns, sans avoir conscience de produire les autres, parmi les phénomènes de la vie il y en a qui viennent de la cause qui est nous, et d'autres qui n'en viennent pas.

Or le *moi*, interrogé sur cette question, répond qu'il se sent distinctement la cause de plusieurs phénomènes de la vie, de la pensée, de la volition, du souvenir, par exemple; mais qu'il en est d'autres, comme la circulation du sang, la sécrétion de la bile, la digestion, à la production desquels il se sent absolument étranger, et qui arrivent non-seulement sans qu'il ait conscience de

les engendrer, mais sans qu'il en ait la moindre connaissance et soit même averti qu'ils se produisent. Cette réponse tranche la question : car il ne peut se faire que ces derniers phénomènes émanent de moi ; et, s'ils n'en émanent pas, ils dérivent d'autres causes. Donc il y a dans ce qu'on appelle l'homme deux sources distinctes des phénomènes de la vie : moi d'abord, qui me sens le principe d'un certain nombre de ces phénomènes ; et une autre force, simple ou multiple, que je ne connais pas, qui est peut-être Dieu, et d'où émane le reste de ces phénomènes. La conscience est le moyen de séparer les phénomènes qui dérivent de ces deux sources : elle atteint ceux qui viennent de moi, parce qu'ils en viennent ; elle n'atteint pas les autres, parce qu'ils n'en viennent pas ; nous ne connaissons ceux-ci que par les sens, comme les phénomènes extérieurs.

La dualité de la matière et de la vie, que l'observation la plus superficielle saisit d'abord dans l'homme, n'est donc pas la seule qu'il présente ; une autre plus profonde s'y découvre dans les principes mêmes de la vie. Sans la seconde de ces deux dualités, on pourrait considérer l'homme comme une chose simple, car l'agrégation matérielle n'est qu'une sorte de vêtement que le principe vivant se compose et dont il s'enveloppe. Mais l'existence démontrée de deux principes vivants dans ce qu'on appelle l'homme en fait sans rémission une chose complexe. Je ne puis être à la fois plusieurs causes ; la cause que je suis est certainement celle dont j'ai conscience, dans laquelle je me reconnais, et que pour cela j'appelle *moi*. Si donc il y a dans ce qu'on appelle *l'homme* une autre cause, il y a dans l'homme autre chose que moi, un principe vivant distinct du principe vivant que je suis. Or, l'existence de cet autre principe y est démontrée par

cette foule de phénomènes que je ne sens pas émaner de moi, sur la production desquels je n'ai aucune influence, qui arrivent même sans que je le sache, dont je puis mourir sans avoir la moindre notion, et que je ne parviens à connaître qu'à l'aide du scalpel et de la loupe, comme ceux qui se produisent dans le corps des chiens et des poissons. Nous sommes donc deux dans l'homme : moi et ce principe inconnu, associés, dépendants peut-être, mais différents. En d'autres termes, il y a, dans ce qu'on appelle l'homme, la personne humaine, l'homme véritable, plus un autre principe qui ne s'y révèle que par son action, et que nous n'atteignons pas plus en lui-même qu'aucune autre des causes qui animent le monde. La dualité est donc incontestable ; reste à savoir quel en est le sens, c'est-à-dire ce que fait dans l'homme cet autre principe que j'y trouve à côté de moi, et comment ce qu'il y fait se concilie avec ce que j'y fais, et tout à la fois s'en distingue. Or, c'est ce qu'il est possible de découvrir en examinant les caractères dont sont marqués dans l'homme les phénomènes qui émanent de ce principe, et en les rapprochant des phènomènes qui me sont propres.

Si l'on sépare, en effet, à l'aide du *criterium* de la conscience, les phénomènes de la vie en deux classes, ceux que le principe qui est moi produit ou éprouve, et ceux qu'on est obligé de rapporter à cet autre principe, on trouve que ces derniers constituent à eux seuls toutes les opérations par lesquelles cette agrégation organisée de molécules matérielles qu'on appelle le *corps* est créée, conservée et reproduite, et qu'aucune de ces opérations ne vient se résoudre dans aucun des phénomènes dont nous avons conscience, c'est-à-dire dont le *moi* est le principe ou le sujet.

Il résulte de ce fait deux conséquences : la première, que les phénomènes qui dans l'homme sont étrangers au *moi* composent à eux seuls la vie du corps, cette vie qu'on appelle vie physique ou animale, et que le principe mystérieux d'où ils émanent est le principe même qui fait vivre et conserve le corps, et qu'on nomme ordinairement dans la langue *force vitale* ou *animale ;* la seconde, que les phénomènes qui, dans l'homme, appartiennent au *moi*, étant étrangers à la vie du corps, ont une autre fin, et composent une autre vie qui peut être liée avec la vie physique et animale, mais qui en est distincte et va à un autre but.

Si on cherche en effet quelle est la nature et la fin des phénomènes dont le *moi* se sent le principe ou le sujet, on s'aperçoit, d'une part, qu'ils composent précisément cette vie qu'on appelle la vie intellectuelle et morale, et que personne ne confond avec la vie animale ou physique, et l'on reconnaît, de l'autre, que la fin à laquelle ils vont est la fin même de la personne humaine ou du *moi*, c'est-à-dire du principe d'où ils émanent. Ainsi, tandis que la digestion, la circulation du sang, et tous les autres phénomènes qui dans l'homme me sont étrangers, ont pour fin évidente et unique le bien du corps, il est clair que, dans la vie intellectuelle et morale, tout aspire, tout converge vers un autre bien, qui est le bien du *moi*, tel qu'il résulte de la nature et des tendances de ce principe. La distinction de ces deux fins est si réelle, que très-souvent elles se trouvent en opposition, et qu'en allant à sa fin, le *moi* compromet le bien du corps, et, dans certains cas même, le sacrifie. Personne n'ignore, en effet, que dans une foule de circonstances nous sacrifions le repos, le bien-être, la santé du corps, aux différentes fins auxquelles le *moi* aspire, et que quelquefois

aucune conscience, et la personne humaine de l'autre, dont la vie propre se compose de cette autre série de phénomènes dont j'ai conscience, parce que j'en suis le principe ou le sujet, et qui vont à une fin étrangère au corps, et qui est la mienne. Tel est le résultat définitif auquel l'étude de la nature de cet être complexe qu'on appelle l'homme conduit l'observateur.

Or, il est évident que c'est précisément ce résultat qui se trouve exprimé dans la distinction vulgaire de deux choses dans l'homme, l'*âme* et le *corps*, et traduit dans la science par le dédoublement de l'étude de l'homme en deux études distinctes, la psychologie et la physiologie. En effet, qu'entend-on par phénomènes de l'âme? précisément ceux dont nous avons conscience : donc l'âme n'est autre chose que le *moi*. Et, d'un autre côté, que désigne le mot *corps*? précisément l'agrégation matérielle vivante, c'est-à-dire l'agrégation matérielle avec la vie qui l'anime et par laquelle elle est, et la force inconnue d'où émane cette vie. L'étude de l'âme ou la psychologie est donc l'étude du *moi*, de la personne humaine, de l'homme véritable, avec les phénomènes de la vie intellectuelle et morale, de la vie de relation, qui est sa vie. La science du corps ou la physiologie est donc la science de l'agrégation matérielle et de tous les phénomènes par lesquels la force vitale organise, conserve et reproduit cette agrégation, c'est-à-dire de tous les phénomènes qui composent la vie animale. Ainsi, ce que soutiennent les physiologistes est faux : il n'est pas vrai que la vie soit me, et que les différents groupes de phénomènes qui se manifestent dans l'homme ne soient que les fonctions diverses de cette vie et les opérations variées du principe d'où elle émane. Il y a dans l'homme deux principes et deux vies, et cette dualité, réclamée par le sens commun

et consacrée par la science, n'est pas dans l'imagination, mais dans la réalité de la nature humaine; c'est là qu'elle a été sentie d'abord et prise ensuite; la voilà non-seulement expliquée, mais justifiée.

En examinant les limites dans lesquelles la psychologie et la physiologie se sont naturellement partagé les les phénomènes de la nature humaine, on est de plus en plus frappé de la justesse de cette explication. L'une et l'autre, en effet, s'occupent bien de certains phénomènes qui ne sont pas dans leurs attributions, la physiologie de phénomènes psychologiques, et la psychologie de phénomènes physiologiques; mais c'est que les deux vies sont liées, en sorte que chacune implique certains phénomènes de l'autre; or, ce sont précisément ces phénomènes que chacune des deux sciences va étudier dans le domaine de l'autre, et c'est précisément à ce titre qu'elle s'en occupe. Et elle fait bien de s'en occuper, autrement elle serait incomplète; car ce n'est pas la vie psychologique ni la vie physiologique, telles qu'elles pourraient se développer si elles étaient isolées, que les deux sciences ont pour objet de connaître, mais chacune de ces deux vies, telle qu'elle s'accomplit dans l'homme, c'est-à-dire dépendante de l'autre, modifiée par l'autre, mutilée peut-être, peut-être agrandie par l'autre. C'est dans ce sens qu'il faut entendre l'objet de chacune de ces deux sciences et ses limites; et c'est pourquoi ces deux sciences ne doivent pas demeurer et n'ont jamais été étrangères l'une à l'autre. Elles doivent se prêter des secours mutuels; et, s'il y a un reproche à leur faire, c'est de n'avoir pas été jusqu'ici aussi sœurs qu'il est nécessaire à chacune d'elles qu'elles le soient.

Mais si ces deux sciences sont liées comme les deux vies qu'elles étudient, elles doivent rester distinctes

comme ces deux vies ; et la vieille prétention, maintenue par les physiologistes, de les confondre en une seule, sera toujours impuissante, parce qu'elle est contraire à la nature des choses. La séparation de la psychologie et de la physiologie n'est pas seulement fondée sur l'existence distincte dans l'homme de deux principes et de deux vies ; elle l'est encore, et d'une manière plus immédiate peut-être, sur la différence de nature des deux ordres de phénomènes et sur l'opposition des procédés par lesquels l'intelligence les atteint. En effet, les phénomènes physiologiques sont de même espèce que tous ceux que nous saisissons dans le monde extérieur : ils sont physiques et sensibles ; tandis que les phénomènes psychologiques sont d'une nature qui n'appartient qu'à eux, et qui leur a valu le nom de phénomènes spirituels. D'un autre côté, les phénomènes psychologiques sont saisis en nous immédiatement par la conscience, tandis que, pour saisir les autres, il faut que nous sortions de nous, et que, par des expériences détournées et difficiles sur le corps humain ou sur celui des animaux, nous rendions visible à nos sens cette vie qui n'est pas la nôtre, et dont notre conscience ne nous dit rien. Cette double diversité achève de jeter entre les deux sciences une séparation profonde ; il est impossible que deux études qui ont des objets si différents, qui exigent des aptitudes et procèdent par des moyens si divers, s'identifient jamais. Leur essentielle diversité ne se fait jamais mieux sentir que dans les excursions obligées de chacune de ces sciences dans le domaine de l'autre. Quand il arrive à un physiologiste d'introduire sur la scène de la vie animale un phénomène psychologique, ou réciproquement à un psychologue sur la scène de la vie intellectuelle et morale un phénomène physiologique, dans

les deux cas ce phénomène a l'air d'un étranger qu'on appelle d'un pays dont on ne connaît ni la langue ni les mœurs, et qu'on traite avec embarras. Il serait à souhaiter, pour le progrès des deux sciences, que cet embarras disparût; mais il prouve un fait, qui ne saurait être aboli, la diversité profonde et naturelle des deux études.

Je ne sais si je m'abuse, mais il me semble qu'après ce que je viens de dire, il ne doit rester aucun doute sur la question que ce Mémoire avait pour but de résoudre. On ne peut contester la légitimité du dédoublement de l'étude de l'homme en deux sciences qu'en soutenant que la vie est une, et que tous les phénomènes qui se produisent dans l'homme émanent du même principe et concourent à la même fin; telle est, en effet, la thèse des physiologistes. Or, je crois avoir détruit cette opinion dans toutes ses parties, et l'avoir détruite par les faits. Loin que tous les phénomènes de la vie dérivent d'un seul principe et aillent à un seul but, il est démontré qu'ils dérivent de deux principes et vont à deux buts; loin qu'ils ne composent qu'une seule et même vie, il est démontré qu'ils en forment deux parfaitement distinctes, quoiqu'elles soient liées. Il était impossible que ces deux vies, émanant de deux principes et allant à deux fins, composées d'ailleurs de phénomènes d'une nature différente et qui ne se révèlent pas de la même manière à l'observation, ne devinssent pas l'objet de deux recherches distinctes. C'est ce qui est arrivé presque dès l'origine, et ce qui n'a cessé depuis de subsister. Le sens commun, qui affirme la dualité de la nature humaine, et la science, qui la reconnaît en divisant l'étude de l'homme, sont donc justifiés. La dualité que l'un a proclamée est réelle ; la distinction que l'autre a consacrée est légitime.

La ligne qui sépare les deux sciences est parfaitement

nette, et ne laisse aucun doute, ni sur le véritable objet de la psychologie, ni sur ses limites. Cet élément de la dualité humaine, qui est l'homme même, et tous les phénomènes qui, émanant de lui ou le modifiant, composent sa vie propre, abstraction faite de l'autre élément, qui est le corps, et de la vie animale, qui est la vie du corps, mais non des conditions et des modifications que le voisinage et la société de cet autre élément leur font subir, tel demeure fixé dans ce qu'on appelle l'homme l'objet de cette science. Quant à sa circonscription, elle est donnée par la conscience, qui dans l'homme n'atteint que le moi et les phénomènes dont il est le sujet ou la cause. Les limites de la conscience sont celles de la psychologie : tout ce qu'elle ne saisit pas en nous est du domaine de la physiologie.

Je terminerais ici ce Mémoire, si, après avoir démontré d'une manière que je crois rigoureuse la dualité humaine, il ne me paraissait utile d'indiquer la différence qui existe entre cette démonstration et les preuves dont on s'était contenté jusqu'à présent. Peut-être l'examen de ces preuves semblera-t-il un complément curieux de ce qui précède. Je dirai donc les doutes qu'elles m'ont toujours laissés, et qui m'ont engagé à en chercher de meilleures. On pourra ne pas partager ces doutes ; mais, quelque opinion qu'on s'en forme, ils donneront du moins à penser ; et, à tout événement, le résultat de la première partie de ce Mémoire, résultat positif, et le seul auquel je tienne, n'en pourra être affaibli.

Le raisonnement vulgairement employé pour démontrer la dualité humaine est le suivant: Il y a en nous des phénomènes de deux sortes, les phénomènes physiologiques et les phénomènes psychologiques; donc ils dérivent de deux causes et appartiennent à deux êtres

différents. On ne peut rapporter la digestion au même principe que la pensée, la volonté ou le désir à la même source que la circulation du sang.

Il n'est pas étonnant que ce raisonnement n'ait pas convaincu : car, pour être consacré, il n'en est pas moins radicalement vicieux.

D'abord, rien n'est moins certain que le principe sur lequel il se fonde, à savoir que des phénomènes différents ne peuvent dériver d'une même cause. D'une part, la cause qui s'appelle *moi* produit des effets très-différents ; d'autre part, les phénomènes physiologiques sont très-différents l'un de l'autre, ce qui n'a jamais fait considérer comme absurde l'hypothèse qui les rapporte tous à un seul principe inconnu, qui est la force vitale ; enfin, la raison humaine rattache à la cause première, qui est Dieu, la création tout entière, c'est-à-dire tous les phénomènes imaginables, si divers et si opposés qu'ils puissent être. Elle n'éprouve donc aucune répugnance à admettre qu'une même cause puisse produire des effets différents ; elle le conçoit au contraire très-bien, et ne trouve Dieu qu'à la condition de le concevoir. Dire qu'il y a en nous deux principes ou deux êtres, parce qu'il y a en nous deux espèces de phénomènes, c'est donc mal raisonner. Cet argument est sans force, à ce premier titre que son principe est évidemment faux.

Mais il est sans force par une autre raison encore que voici : on ne remarque pas qu'en comparant les phénomènes psychologiques et les phénomènes physiologiques, on met en parallèle, non des choses de même ordre, et qui puissent être légitimement comparées, mais des choses d'ordres tout différents, et qui ne peuvent avoir entre elles aucune ressemblance, soit qu'elles dérivent ou ne dérivent pas d'une même cause. Que sont en effet

les phénomènes psychologiques? Ce sont les actes, les opérations mêmes d'une certaine cause : cette cause étant nous, nous pouvons avoir et nous avons connaissance de ces actes. En est-il de même de ces autres faits que nous appelons phénomènes physiologiques? Prenons l'un de ces faits pour exemple: le sang circule, qu'est-ce à dire? C'est-à-dire que les molécules qui le composent sont transportées d'un point à un autre. Ce mouvement est assurément produit par une cause; mais est-il l'acte même de cette cause? évidemment non; il n'est que le résultat matériel de cet acte, lequel nous échappe, parce qu'il s'accomplit dans le sein de la cause qui le produit, et qu'il faudrait que nous fussions cette cause même pour en avoir connaissance. Ce qui est vrai de la circulation du sang l'est, sans exception, de tous les phénomènes physiologiques; ces phénomènes ne sont tous que les effets matériels de la cause qui les produit, et non les actes mêmes de cette cause; tandis que les phénomènes psychologiques sont au contraire les actes mêmes de la cause qui est nous. Or, je le demande, quelle comparaison peut-on légitimement établir entre les opérations d'une cause et les résultats matériels des opérations d'une cause? Nécessairement les modifications matérielles produites par une cause doivent être des phénomènes matériels, c'est-à-dire des compositions et des décompositions, des mouvements, des changements de forme, d'étendue, de couleur, de saveur, etc.; et nécessairement encore, de tels phénomènes ne peuvent ressembler aux actes d'une cause, lesquels sont de leur nature essentiellement immatériels. Si je comparais l'acte volontaire par lequel je produis le mouvement de mon bras avec ce mouvement même qui est l'effet matériel de cet acte, je trouverais entre ces deux faits les mêmes dif-

férences qui séparent les phénomènes psychologiques et les phénomènes physiologiques, et par les mêmes raisons; et cependant l'acte volontaire et le mouvement du bras dérivent de la même cause. Pour établir la comparaison légitime entre les phénomènes psychologiques et les phénomènes physiologiques, il faudrait qu'on pût atteindre les actes mêmes de la cause qui produit ces derniers. Si entre ces actes et les phénomènes psychologiques, qui sont aussi des actes, on trouvait une différence de nature, alors je concevrais la mineure du raisonnement que je réfute, et on pourrait dire dans un sens vrai qu'il y a en nous deux espèces de phénomènes. Mais aussi longtemps qu'on ne fera que comparer certains phénomènes, qui sont les effets matériels des actes d'une cause, avec certains autres phénomènes qui sont les actes mêmes d'une cause, c'est vainement qu'on constatera entre ces phénomènes une différence de nature qui ne peut pas ne pas y être; cette différence ne prouvera absolument rien.

Ainsi, majeure et mineure, tout chancelle dans le raisonnement par lequel on a coutume de prouver la dualité humaine. Je le répète, il n'est pas surprenant qu'un tel argument n'ait pas convaincu.

On en met un autre en avant qui n'est pas moins radicalement vicieux; on dit: Toutes les opérations, tous les phénomènes de la vie psychologique, attestent l'unité et la simplicité du principe qui en est la source; ce principe ne peut donc être ni le corps ni un organe du corps; il y a donc en nous deux êtres: le corps, être composé, principe des phénomènes physiologiques, et l'âme, être simple, principe des phénomènes psychologiques.

La démonstration de la dualité humaine repose dans

ce raisonnement sur deux assertions : l'une, que le principe des phénomènes physiologiques est le corps ; l'autre, que le principe des phénomènes psychologiques, étant nécessairement un et simple, ne peut pas être le corps, qui est composé. La dualité humaine serait en effet démontrée si ces deux propositions étaient vraies. En est-il ainsi ? C'est ce qu'il s'agit d'examiner.

L'unité et la simplicité du principe des phénomènes psychologiques sont incontestables, et je ne fais aucune difficulté à les admettre ; mais la preuve qu'on en donne renferme au moins deux erreurs.

La première consiste à supposer que ce sont les phénomènes psychologiques qui nous révèlent l'unité du principe qui les produit. Rien n'est, en fait, plus inexact. Si je crois que ces phénomènes ne dérivent pas de plusieurs causes, mais d'une seule, c'est que je les sens tous émaner de la cause qui est *moi*. C'est ainsi que je découvre l'unité du principe de ces phénomènes, et c'est à ce titre que j'y crois. L'induction n'a que faire là où l'observation s'applique immédiatement.

La seconde erreur renfermée dans la preuve dont il s'agit consiste à supposer que la simplicité du principe psychologique a, comme son unité, besoin d'être démontrée. La simplicité d'aucune cause n'a besoin d'être démontrée, parce que pour nous l'idée de cause exclut l'idée de composition, et implique celle de simplicité. Si vous essayez en effet de concevoir des parties dans une cause, ou vous ne prêtez l'énergie productive qu'à l'une de ces parties, et alors celle-là est à elle seule la cause aux yeux de votre raison, ou vous l'attribuez à toutes, et alors il y a pour elle autant de causes distinctes que de parties : dans les deux cas, la simplicité reste l'attribut inhérent, nécessaire, inséparable, de la causalité. Nous

remontons donc encore moins de la nature des phénomènes psychologiques à la simplicité du principe qui les produit qu'à son unité; nous croyons que ce principe est un, parce que nous le sentons tel; nous croyons qu'il est simple, parce que toute cause l'est.

Suit-il de là que, si ce principe se dérobait à notre observation, la nature des phénomènes psychologiques ne suffirait pas pour nous en révéler l'unité? Non sans doute, et peut-être la démontrerait-elle avec certitude; mais je n'oserais l'affirmer; et la raison en est que le sentiment du principe qui les produit est tellement mêlé à la conscience de ces phénomènes, qu'il est difficile de l'en abstraire et de voir nettement à quoi se réduiraient dans cette hypothèse les données du sens intime. Je ne voudrais donc pas condamner comme fausse la preuve de l'unité du *moi* par les phénomènes qui en émanent; je me borne à constater que nous ne passons point par cette preuve pour arriver à cette unité, et qu'elle nous est donnée immédiatement.

Quoi qu'il en soit, l'unité et la simplicité du principe des phénomènes psychologiques, et par conséquent l'impossibilité que ces phénomènes dérivent du corps ni d'aucun des organes du corps, sont des points constants, et qu'on ne saurait contester dans le raisonnement que nous examinons. Ce raisonnement serait donc concluant, et démontrerait la dualité humaine, si la seconde proposition qu'il avance était vraie, c'est-à-dire s'il était aussi certain que les phénomènes physiologiques dérivent du corps qu'il est incontestable que les phénomènes psychologiques n'en dérivent pas. Qu'il en soit ainsi, c'est ce dont ne semblent nullement douter ceux qui se servent de ce raisonnement; car ils posent cette proposition comme une vérité évidente et qui n'a besoin d'aucune démon-

stration. Comment, à quel titre, sur quels fondements la jugent-ils si incontestable? c'est ce qu'il faut chercher.

Et d'abord, exprimerait-elle un fait donné immédiatement par l'observation? Voyons-nous la vie physiologique émaner du corps, ou, ce qui revient au même, les différents phénomènes qui la composent émaner des organes au sein desquels ils se produisent? En aucune manière. Ce que nous voyons pour quelques-uns de ces phénomènes, et ce que nous croyons pour les autres, c'est que l'organe exerce une action dans la production de ces phénomènes. Mais ce que nous ne voyons pas, c'est que cette action émane des molécules mêmes qui composent l'organe; cela nous échappe, et cependant c'est là ce qu'il faudrait voir pour décider si les phénomènes dérivent de l'organe, ou si l'organe n'est qu'un intermédiaire, un simple instrument d'une force extérieure et distincte qui le met en mouvement. Je me sers de mes jambes pour marcher, de ma main pour écrire, de ma langue pour parler, et cependant ces trois organes ne sont que des instruments dans la production de ces phénomènes ; la véritable cause est extérieure et supérieure à ces organes. Pourquoi le cœur, pourquoi l'estomac, pourquoi le poumon, ne seraient-ils pas aussi des instruments? Si on peut penser le contraire, à tout le moins n'est-ce pas l'observation qui nous y autorise. Elle ne nous apprend rien sur la question. Loin qu'elle saisisse les principes de la vie physiologique, cette vie elle-même lui échappe, car les phénomènes physiologiques n'en sont que les résultats matériels ; c'est dans les opérations mystérieuses qui produisent ces résultats qu'elle réside ; et ces opérations, aussi bien que les causes qui les accomplissent, nous sont et nous demeureront toujours invisibles.

Si ce n'est pas l'observation qui nous apprend que les phénomènes physiologiques dérivent du corps, il reste que nous le sachions par induction, c'est-à-dire que la nature des phénomènes physiologiques implique cette origine. En est-il ainsi? Voyons encore.

Ces phénomènes sont matériels; ce sont des compositions et des décompositions, des mouvements, des changements de forme, de couleur, de saveur, etc. Voilà ce qui a frappé, et ce dont on a grossièrement conclu que de tels phénomènes dérivaient du corps. Mais quoi! de ce qu'une cause produit des modifications matérielles, s'ensuit-il qu'elle soit matérielle elle-même? Le *moi*, qui est une cause simple, ne produit-il pas des effets matériels? Dieu n'est-il pas simple, et répugne-t-il à la raison humaine d'admettre son action sur la matière? Des phénomènes matériels peuvent donc dériver de causes simples. Il y a plus : ils en dérivent nécessairement puisque toute cause est simple aux yeux de notre raison. On n'échappe pas à cette nécessité en admettant des causes matérielles. Car, à quelle condition en admet-on? A la condition de concevoir les éléments de la matière comme animés, c'est-à-dire comme le siége d'autant de forces simples. Supposer que les phénomènes physiologiques dérivent des organes, ce n'est donc point éviter d'attribuer des phénomènes matériels à des causes simples, mais uniquement soutenir que ces causes simples résident dans les molécules intégrantes de ces organes; c'est soutenir en d'autres termes que, dans la production des phènomènes, les organes ne sont pas les instruments d'une cause extérieure, mais la cause elle-même. La question de savoir si la nature des phénomènes physiologiques implique qu'ils dérivent du corps revient donc à celle de savoir si elle implique qu'ils dérivent de forces

inhérentes aux molécules des organes. Or il est parfaitement évident, comme nous l'avons déjà montré, qu'il n'en est rien, et que les phénomènes physiologiques sont tout aussi bien expliqués par l'action d'une force agissant au moyen des organes que par l'action directe des molécules de ces organes. Il se peut donc que les phénomènes physiologiques émanent du corps; mais l'induction ne le démontre pas plus que l'observation ne le constate.

Et maintenant cette proposition, qui n'est ni démontrée ni démontrable, est-elle au moins vraisemblable? Je dis que non, et que, comme hypothèse, elle présente de graves difficultés.

Et d'abord, elle implique une chose, c'est que la vie physiologique dérive d'une multitude infinie de causes. Car dire qu'elle dérive des organes, c'est dire qu'elle résulte de l'action combinée de tous les éléments matériels dont ces organes sont composés. Or, si rien dans la vie physiologique ne répugne absolument à la supposition qu'elle émane du concours de plusieurs causes, il est impossible de ne pas reconnaître que l'unité et le concert qui s'y remarquent sont difficiles à concilier avec cette supposition, et à plus forte raison avec celle d'un nombre presque infini de causes. Et en admettant même le concours de plusieurs causes, encore faudrait-il toujours, pour expliquer cette unité, concevoir une cause supérieure, dont les autres ne seraient que les instruments, et qui aurait organisé et maintiendrait ce concert. On ne ferait donc que reporter dans cette cause supérieure l'unité qu'on n'aurait pas voulu admettre dans les causes immédiates. L'hypothèse que la vie physiologique émane de l'organisme a donc contre elle l'unité de cette vie, qu'elle ne saurait expliquer. Aussi le sens commun a-t-il

toujours incliné vers l'hypothèse contraire, comme en témoigne l'opinion si ancienne et si persistante de la force vitale qui la représente.

C'est là une une première difficulté ; mais ce n'est ni la seule ni la plus grave. En effet, on oublie une chose quand on dit que les phénomènes physiologiques sont produits par les organes, et que la vie physiologique émane du corps : c'est que le corps, c'est que les organes ont été produits par cette vie et ne vivent que par elle ; c'est qu'il y a eu un moment où le corps, où les organes, n'existaient pas, et où cette vie existait déjà et travaillait à les former ; c'est qu'il en arrive un autre où le corps, où les organes subsistent encore, et où cette vie a disparu ; c'est que cette vie est la seule chose qui persiste dans le corps, tandis que les molécules matérielles qui en seraient la source ne font qu'y passer, et s'y succèdent, et s'y renouvellent incessamment. Voilà ce que l'on oublie quand on prétend que la vie physiologique émane du corps. On ne s'aperçoit pas que, dans cette hypothèse, le corps et les organes seraient à la fois la cause et l'effet de la vie ; que la vie les présupposerait, puisqu'ils en seraient la source, et qu'ils présupposeraient la vie, puisqu'elle les a formés ; en sorte qu'ils se seraient produits avant d'être, ou auraient été avant de se produire : cercle vicieux inconcevable, décisif peut-être contre l'hypothèse que les organes sont le principe de la vie, mais qui doit pour le moins la rendre invraisemblable aux yeux de tout esprit impartial.

Ainsi, loin que la proposition que les phénomènes physiologiques émanent du corps soit prouvée, elle n'est même pas probable. Tout, au contraire, semble la repousser comme difficile, pour ne pas dire impossible, à concilier avec les faits.

Et cependant, c'est sur cette proposition que repose entièrement le raisonnement que nous analysons : car, s'il n'est pas démontré que la vie physiologique dérive des organes, comme on n'a prouvé qu'une chose de la vie psychologique, à savoir qu'elle ne peut pas en dériver, rien n'établit que les sources de ces deux vies soient distinctes, et il reste possible qu'elles découlent d'un seul et même principe. Il n'y avait donc pas plus de raison de se laisser convaincre par ce second argument que par le premier que nous avons examiné. Aussi, quoique infatigablement reproduits depuis deux mille ans, ont-ils laissé indécise la question qu'ils avaient pour objet de résoudre.

Une chose est à remarquer dans ceux qui emploient ce dernier argument et qui y ont foi : c'est que, des deux propositions dont il se compose, savoir, que les phénomènes physiologiques dérivent du corps, et que les phénomènes psychologiques ne peuvent pas en dériver, c'est précisément la première qui ne soulève dans leur esprit aucun doute. Ils la posent avec la plus entière confiance, comme un principe incontesté, à l'abri de toute objection, et qui n'a besoin que d'être énoncé pour être admis. Ce qu'ils sentent le besoin de démontrer, c'est uniquement que les phénomènes psychologiques font exception à la loi commune et ne viennent pas des organes comme les autres. Aussi est-ce à établir ce dernier point qu'ils mettent tout leur soin, persuadés que, cela fait, la dualité humaine sera hors de question et parfaitement prouvée. Qu'il y ait là une étrange illusion, c'est ce que nous venons de montrer, et ce qu'il faudrait être aveugle pour ne pas voir : car, ce qui est obscur dans l'homme, c'est précisément ce qui leur y paraît clair; et ce qui y est évident, c'est justement ce qui leur y semble douteux.

la
is-
es
s,
er
s;
es
lle
ns
p-
et
te
pe
us
ils
s-
des
et
nce
que
vie

ce
En
ons
ous
ans
de
lle
ais
de
ore
sur

cette vie si obscure, si couverte de ténèbres, que le raisonnement vulgaire que nous examinons n'hésite pas. Il en sait, à n'en pas douter, le principe qui nous échappe ; tandis qu'il doute sur celui de la vie psychologique, qui est nous, et dont nous avons une connaissance immédiate et perpétuelle. Il démontre quel doit être ce dernier ; il remonte à sa nature par les phénomènes qui en émanent. Pour l'autre, il le connaît à merveille ; il le proclame sans balancer ; c'est le corps, ce sont les organes ; il ne saurait exister sur cela le moindre doute, la moindre hésitation. Étrange illusion, encore une fois, et qui montre combien nous remarquons peu ce que nous apprenons sans effort, ce que nous savons par cela seul que nous vivons, et combien, au contraire, l'attention continuelle que le monde physique force notre esprit à lui accorder nous exagère la connaissance que nous en avons.

Que prouve le double examen auquel nous venons de nous livrer? une chose : c'est que la démonstration de la dualité humaine ne peut sortir de la nature comparée des phénomènes physiologiques et psychologiques. On aura beau tourmenter ces phénomènes, ils ne rendront pas la preuve qu'on y cherche. Ils ne sont pas de même ordre, et par conséquent les différences qui les séparent ne prouvent rien. Fussent-ils de même ordre, elles ne prouveraient rien encore, parce qu'une même cause peut produire des phénomènes très-divers. Quant à dire que les uns révèlent une cause simple, et les autres non, c'est une absurdité, attendu que toute cause est nécessairement simple. Enfin, si l'on substitue l'unité à la simplicité, rien ne prouve que, tandis que la vie psychologique dérive certainement d'une seule cause, il en soit autrement de la vie physiologique ; tout semble in-

diquer, au contraire, que le principe de la seconde est un comme celui de la première.

Le seul argument tiré de la comparaison des deux ordres de phénomènes qui présente une apparence spécieuse est celui qui se fonde sur la fin différente des deux vies physiologique et psychologique. En effet, chacune de ces vies a son but distinct, et souvent il y a opposition entre ces deux buts. Ne s'ensuit-il pas que ces deux vies appartiennent à deux êtres et sont le développement de deux causes différentes?

Je dis que rien ne répugne à le supposer; mais je dis en même temps que rien ne le démontre, et que, si nous en étions réduits à cette preuve, la dualité humaine ne serait encore qu'une hypothèse. De même, en effet, qu'on peut concevoir une cause produisant des effets différents, de même il n'y a point de contradiction à en supposer une qui aspire à la fois à plusieurs fins, et qui produise, pour les atteindre, plusieurs séries de phénomènes. Sans remonter à Dieu, de qui cela est évident, nous en trouvons un exemple en nous-mêmes. La force qui est nous aspire à la fois à des buts très-différents, le bonheur et la vertu, l'activité et le repos, la connaissance et la puissance, en sorte que qui ne saisirait dans le spectacle de la conscience que les phénomènes pourrait n'y voir que la lutte de plusieurs causes qui tendent chacune à leurs fins. Mais, indépendamment de tout exemple, quoi de plus admissible que l'hypothèse d'une cause s'enveloppant, par la volonté de Dieu, d'un corps destiné à devenir l'instrument de son action et l'organe de ses facultés, et forcée tout à la fois par sa nature à aller à sa fin propre, et par sa condition accidentelle à entretenir ce corps qu'elle a créé[1]? Et, je le

1. Hypothèse de Stahl.

demande, qui pourrait soutenir que cette hypothèse n'est pas la vérité même, si nous n'avions pas conscience de la cause qui est nous, et si cette conscience ne nous attestait pas que cette même cause n'est pour rien dans les opérations qui créent et conservent l'agrégation matérielle ? Ainsi, même cet argument de la diversité des fins des deux vies, le moins mauvais de ceux qui peuvent être tirés de la comparaison des deux ordres de phénomènes, se montre insuffisant à la réflexion, et ne contient pas la preuve cherchée de la dualité humaine.

Si l'homme est en possession de cette preuve, il ne le doit qu'à une seule circonstance : c'est qu'il a conscience en lui d'autre chose que les phénomènes, c'est qu'il atteint le principe qui les produit, la cause qui le constitue et qu'il appelle *moi;* c'est qu'en même temps qu'il a conscience de cette cause, il a conscience de tous les actes qui en émanent, et que, ces actes ne comprenant que les phénomènes psychologiques, et point du tout ceux qui produisent les phénomènes physiologiques, il lui est démontré par là d'une manière irréfragable que ces derniers phénomènes, qui vont au bien du corps et composent la vie animale, dérivent d'un autre principe qui coexiste dans l'homme avec le moi, et qu'ainsi il y a dualité de principes, comme de vies et de fins, dans la nature humaine.

Or, cette preuve, la seule qui en soit une, la seule par conséquent qui traduise et justifie la conscience confuse, mais énergique, que l'homme a toujours eue de sa dualité, cette preuve jusqu'ici n'avait pas été donnée. Aussi, malgré tant d'efforts pour établir dans la science la conviction de l'humanité, n'y était-on pas encore parvenu d'une manière définitive. Ce qui n'avait pas encore été fait, j'ai essayé de le faire : c'est en cela que

ce Mémoire peut avoir quelque importance, et, après tant de volumes sur la question, n'être pas sans nouveauté.

Ce qui a si longtemps dérobé cette preuve à l'attention des philosophes, c'est la vieille opinion, enracinée dans les esprits, que la conscience n'atteint en nous que les actes et les modifications du principe personnel, et point du tout ce principe lui-même. Cette opinion a pris naissance à son tour dans la confusion perpétuellement faite du *moi* comme substance, et du *moi* comme cause. On a dit : Nous ne saisissons pas la substance du *moi;* nous ne le connaissons que par ses attributs, comme la matière ; autrement nous aurions une idée claire de la nature de cette substance, tandis que nous n'en avons aucune idée. On a conclu de là que l'être *moi* nous échappait ; et, sans faire attention qu'autre chose est la cause qui est nous, autre chose la substance à laquelle elle peut être attachée, on a enveloppé le *moi* cause dans l'axiome. Dès lors, les phénomènes sont restés le seul élément du fait de conscience qui pût servir de base à la démonstration scientifique de la dualité humaine ; c'est donc là seulement qu'on l'a cherchée, et, comme elle n'y est pas, on n'a pu l'y trouver.

Thèse singulière à soutenir : que je ne saisis pas la cause qui est *moi*, que je sens ma pensée, ma volonté, ma sensation, mais que je ne me sens pas pensant, voulant, sentant! Mais d'où saurais-je alors que la pensée, la volonté, la sensation, que je sens, sont miennes, qu'elles émanent de moi, et non pas d'une autre cause? Si ma conscience ne saisissait que la pensée, je pourrais bien concevoir que la pensée a une cause ; mais rien ne m'apprendrait quelle est cette cause, ni si elle est *moi* ou toute autre. La pensée ne m'apparaîtrait donc pas

comme *mienne*. Ce qui fait qu'elle m'apparaît comme mienne, c'est que je la sens émaner de moi; et ce qui fait que je la sens émaner de moi, c'est que je sens la cause qui la produit et que je me reconnais dans cette cause. Quand l'expérience de chaque instant ne serait pas là pour déposer que j'ai conscience de la cause qui pense, qui veut et qui sent, il serait démontré que j'ai cette conscience, par cela seul que j'appelle *moi* cette cause et *miens* les actes qui en dérivent : car, si je ne l'atteignais pas, elle serait pour moi une force inconnue, comme la gravitation; je ne pourrais savoir si elle est identique à moi, qui ne ferais que la concevoir, ni par conséquent si les actes qui m'en révéleraient l'existence m'appartiennent.

Il faut donc rayer de la psychologie cette proposition consacrée : *L'âme ne nous est connue que par ses actes et ses modifications*. L'âme se sent comme cause dans chacun de ses actes, comme sujet dans chacune de ses modifications; et, comme elle ne cesse d'agir et de sentir, elle a d'elle-même une conscience perpétuelle. Et remarquons que ces deux états dans lesquels elle se sent ne sont que deux points de vue d'un seul. L'âme, en effet, n'éprouve des sensations, c'est-à-dire n'est modifiée, que parce qu'elle est une cause, et une cause en action. Un être inerte ne saurait sentir, une cause seule le peut : car sentir est le fait d'une force contrariée ou secondée dans son développement, et qui en a conscience; en sorte que, si l'âme cessait d'agir, elle deviendrait incapable de toute modification. Continuerait-elle d'avoir conscience d'elle-même dans cette hypothèse? Cette question ne mérite pas de réponse : car, la conscience étant un acte, elle implique contradiction. Quant à la substance de l'âme, si, par substance, on entend ce qui

est supposé par les modifications, l'âme se sent substance comme elle se sent cause. Mais si, par substance, on entend le *substratum* de la cause qui est nous, l'âme ne sent point un tel *substratum*, et il est permis de douter qu'une force en suppose un.

RAPPORT

FAIT AU NOM DE LA SECTION DE MORALE DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

SUR LE CONCOURS

RELATIF

AUX ÉCOLES NORMALES PRIMAIRES.

(13 juin 1840.)

L'Académie, sur la proposition de sa section de morale, avait mis au concours, pour l'année 1838, la question suivante :

« Quels perfectionnements pourrait recevoir l'institution des écoles normales primaires, considérée dans ses rapports avec l'éducation morale de la jeunesse? »

Un programme court, mais précis, ajouté à la question, déterminait d'une manière nette la pensée de l'Académie en indiquant les points sur lesquels l'attention des concurrents devait principalement se fixer, et les problèmes spéciaux qu'ils étaient invités à résoudre.

Dix Mémoires répondirent à l'appel et aux espérances de l'Académie : quatre lui parurent dignes du concours et de la question ; et sur ces quatre deux auraient porté

sans fléchir le poids de sa couronne. L'Académie toutefois s'abstint de la décerner. On avait compris la portée, la gravité, l'étendue de la question; les hommes spéciaux s'étaient émus et lui avaient envoyé le tribut de leur expérience; mais, d'une part, le temps leur avait manqué pour choisir entre leurs idées, pour en élaguer tout ce qui ne se rapportait pas au problème particulier soumis à leur examen, et pour concentrer le reste dans une rédaction méthodique et précise; tous ou presque tous se plaignaient de cette précipitation obligée, et les deux Mémoires placés au premier rang en portaient la trace évidente. Et, d'un autre côté, les hommes spéciaux avaient seuls répondu : évidemment les délais fixés par l'Académie avaient effrayé les autres; moins préparés, ils avaient reculé devant une tâche si vaste et un temps si court. Quoique remarquable et plein d'enseignements, le concours n'avait donc pas porté tous ses fruits. On avait la déposition improvisée des hommes voués à l'instruction primaire : il fallait leur donner le temps de la revoir, de la méditer, de la circonscrire dans les limites déjà bien assez larges de la question posée. On n'avait pas celle des hommes du dehors : il fallait l'obtenir en leur accordant un nouveau délai pour la donner. Le point de vue des hommes du métier a ses avantages : il est des choses qu'eux seuls peuvent dire, parce qu'eux seuls les savent. Embarqués sur le navire, ils en connaissent toute la manœuvre, ils en sentent tous les mouvements; un sûr instinct les avertit des dangers qui le menacent; ils ont en quelque sorte conscience de la vie qui l'anime et des vices secrets qui en troublent les fonctions. Mais, enfermés dans l'institution, il ne saurait leur être donné de la juger avec la même rectitude dans ses rapports avec les autres parties de

l'organisation sociale. La place qu'elle y occupe, le rôle qu'elle y remplit, les défauts, les qualités mêmes par lesquels elle en trouble l'harmonie ou en blesse les conditions, tout cela est indépendant de la bonté absolue de l'institution, tout cela est relatif à l'ensemble dont l'institution est un élément, et ne saurait être bien apprécié du point de vue intérieur. Il y faut le coup d'œil du spectateur, et le secours de la perspective et de l'éloignement. Ce jugement du dehors, le concours ne l'avait pas obtenu; l'enquête provoquée par l'Académie demeurait donc incomplète. Ces considérations la décidèrent. En rendant pleine justice aux concurrents, elle dut, dans le grand intérêt social qui lui avait fait poser la question, prolonger le concours. Et, afin que ce second appel ne fût pas stérile, elle en fit clairement connaître les motifs et l'esprit. « L'Académie a pensé, disais-je en « son nom dans le rapport, qu'en remettant la ques- « tion au concours et en accordant aux concurrents un « délai assez long, des écrivains autrement placés pour- « raient aussi lui envoyer le tribut de leurs idées; et « qu'en même temps les auteurs des Mémoires qui ont « approché du but et l'ont presque touché, en complé- « tant leur travail et en le ramenant plus entièrement à « la pensée de l'Académie, parviendraient à le rendre « tout à fait digne de ses suffrages. » L'Académie ne pouvait indiquer plus clairement son but et ses espérances.

Ces espérances, messieurs, n'ont pas été trompées. Les lumières que l'Académie voulait et cherchait, le nouveau concours les lui apporte; toutes les données fournies par le premier, le second les lui rend plus précises et plus complètes, et il y ajoute toutes celles que le premier avait laissé désirer. Le nouveau concours accom-

plit ainsi l'enquête que l'autre n'avait fait qu'ébaucher. Nous avons aujourd'hui sur les écoles normales primaires les deux avis que nous voulions, celui des hommes du métier, puisé dans un sentiment intime et dans une connaissance approfondie de l'institution, et celui du spectateur désintéressé, pris du point de vue extérieur, et principalement inspiré par les rapports qu'elle soutient avec les autres éléments de l'organisation sociale. Ce dernier avis, qui nous manquait en 1838, un nouveau concurrent s'est chargé de nous le donner, et s'est acquitté de cette tâche avec une remarquable supériorité. L'autre se trouve consigné dans de nombreux Mémoires, à la tête desquels reparaissent avec éclat les deux ouvrages que vous n'aviez pas sans regret privés de la couronne en 1838. Ainsi, le double but que l'Académie s'était proposé se trouve pleinement atteint : nous avons voulu et nous avons dû le lui dire avant tout. Je vais maintenant m'acquitter de la mission difficile que la section de morale m'a confiée, en vous rendant compte de l'examen qu'elle a fait de ce concours remarquable et du jugement qu'elle en aporté.

De toutes les lois rendues depuis la rèvolution de Juillet, aucune ne confère à l'État un pouvoir plus redoutable que celle du 28 juin 1833. L'instruction secondaire n'atteint qu'une faible partie de la jeunesse; l'instruction primaire la saisit tout entière, et à un âge où l'esprit et le cœur reçoivent des impressions ineffaçables. Maître de l'instruction primaire, un gouvernement l'est, en quelque sorte, des idées et des sentiments, des croyances et de la moralité des générations qui s'élèvent et composeront la nation dans un avenir très-rapproché. Heureusement, un tel empire est naturellement limité ; sans que la loi s'en mêle, il est balancé par trois

influences sur lesquelles l'État ne peut rien : celle de la religion, qui appartient au prêtre; celle de la famille, qui s'exerce par l'exemple; et celle des mœurs et des idées de la société, qui enveloppe toutes les autres et domine l'État lui-même. Mais, malgré ce triple contrepoids, ce pouvoir serait encore immense, si l'État le possédait tout entier. C'est ce que n'a pas voulu la loi de 1833. En le livrant à l'État, elle l'a laissé en présence de deux droits qu'elle n'a pas consenti à lui sacrifier : celui du père de famille, de choisir le maître de ses enfants ou de ne leur en donner aucun, et celui de tout citoyen, de créer une école, et d'y donner, à sa façon, l'instruction primaire. En un mot, la loi n'a pas rendu l'instruction primaire obligatoire, et elle a respecté la liberté d'enseignement. Ainsi affaibli par la nature des choses et les défiances ou les timidités de la loi, le pouvoir conféré à l'État sur l'instruction primaire est encore considérable et la responsabilité qui s'y attache effrayante. On ne doit donc point s'étonner si une mission si redoutable le préoccupe, et si la manière dont il la remplira inquiète la société. Des deux côtés ce souci est légitime, et tous les esprits élevés le partagent. Heureusement, aucune défiance politique ne s'y mêle et ne vient compliquer une question déjà si grave en elle-même. Émané du pays, le gouvernement ne saurait songer à tourner contre lui la puissance qu'il en a reçue; et le pays, qui sent le gouvernement dans sa main, ne redoute nullement de la part de l'État une semblable tentative. Ils ont foi l'un dans l'autre, et une parfaite sympathie unit leurs sollicitudes. C'est avec les mêmes craintes et les mêmes espérances qu'ils envisagent cet avenir obscur sur lequel il leur est donné d'agir, et cette puissante institution par laquelle ils le peuvent; et c'est dans le même

intérêt, celui de la patrie et de l'humanité, qu'ils invoquent les lumières et les conseils sur la meilleure exécution de la loi de 1833. Ainsi dégagé de tout nuage politique, le problème n'en a que plus de grandeur; il se dessine avec plus de majesté dans la pure atmosphère de 1840, qu'il ne faisait dans le ciel couvert et orageux de la Restauration; il s'y montre dans sa dignité de problème social, et l'union consacrée du pouvoir et du pays permet à la science de l'aborder librement et de l'examiner dans le seul intérêt du bien public et de la vérité. Rendu de la sorte à sa propre nature, et soustrait aux circonstances qui en altéraient le caractère et en passionnaient la discussion, il tombait naturellement dans la compétence de l'Académie. C'est sa mission glorieuse de dégager des débats éphémères et aveugles de la politique les grandes questions sociales qui y sont mêlées, et de les éclairer au profit de la science et du pays. C'est par cette mission qu'elle est elle-même une institution aussi sociale que scientifique, et que ses concours ont une éminente utilité. La loi de 1833 soulevait une de ces questions vitales; les sollicitudes du gouvernement et du pays la signalaient à sa vigilante attention; elle devait la poser, et elle l'a fait. L'Académie, messieurs, peut s'en applaudir. La question ne sortira point de son concours comme elle y est entrée. Les Mémoires qu'il a suscités l'ont fouillée dans tous ses replis, étudiée sous toutes ses faces, éclairée sous tous ses aspects. Ils renferment un des débats les plus approfondis et les plus étendus que l'expérience, inspirée par le patriotisme, puisse rendre sur une question où tant de graves intérêts sont engagés. Le pays, les chambres, le gouvernement, y puiseront les renseignements les plus utiles sur les effets de la loi de 1833, les vues les plus

élevées et les plus pratiques tout à la fois sur les réformes qu'appelle, qu'exige peut-être la grande institution qu'elle a fondée.

L'Académie, messieurs, a rendu un premier service par la manière dont elle a posé la question. Du premier coup elle en a dégagé tout ce qui importait, et éliminé tout ce qui n'était que secondaire ou indifférent. L'action de l'État sur la jeunesse s'exerce par les maîtres ; ces maîtres se forment dans les écoles normales : les écoles normales sont donc le ressort qui imprime le mouvement à l'institution. Dans leur organisation se résume toute la puissance, toute l'influence de l'État ; là se détermine la nature, là se mesure d'avance l'énergie et l'étendue de son action. Mais cette action elle-même est double : elle s'exerce sur l'intelligence de l'enfant par l'instruction ; elle s'exerce sur son cœur par l'éducation. La première est facile à assurer et à régler : il y a des moyens infaillibles de communiquer l'instruction, et dans l'exacte mesure qu'on souhaite. Faire des maîtres qui enseignent bien certaines choses, et seulement certaines choses, est un problème aisé à résoudre ; la vraie difficulté est d'en former qui donnent à la patrie des enfants moraux et religieux, qui l'aiment et la servent, qui l'honorent et la rendent heureuse et forte par leurs sentiments et leur conduite. Or, cette partie vraiment difficile de la tâche est en même temps celle qu'il importe le plus de remplir : car ce qui importe à l'État et au pays, c'est bien moins ce que saura l'enfant que ce qu'il croira, que ce qu'il aimera, que ce qu'il voudra ; et même ils ne prennent souci de ce qu'il saura que parce que les connaissances influent sur l'âme et concourent à diriger et à déterminer la volonté. L'éducation résume donc la mission de l'État sur la jeunesse, comme les écoles nor-

males résument les moyens mis entre ses mains pour l'accomplir. C'est ce que l'Académie n'a point laissé dans le doute; c'est ce qu'elle a décidé et formulé avec autorité dans les termes mêmes du problème mis au concours, et du programme par lequel elle l'a développé. En posant ainsi la question, elle faisait plus que la dégager et la préciser, elle l'avançait. Elle n'excluait aucune recherche, elle ne repoussait aucune vue : car tout, dans l'instruction primaire, se rattache aux écoles normales comme moyen, à l'éducation comme fin; mais elle posait en principe que, l'éducation étant la fin définitive, et l'école normale le moyen capital, le reste n'était que secondaire, et ne devait être considéré que subsidiairement. Par là, elle marquait aux concurrents un but si haut à la fois et si compréhensif, que toutes leurs idées, toutes leurs recherches, pouvaient s'y rallier avec mesure, et, par une heureuse violence, elle imposait en quelque sorte à leurs compositions l'unité et les proportions.

Vous ne l'avez pas oublié, messieurs, cette conception si élevée et si sage de la question n'avait pas été parfaitement comprise dans le concours de 1838. Dans le trouble où l'imprévu du problème et la brièveté des délais les avaient jetés, plusieurs des concurrents, mettant la main à l'œuvre avant de l'avoir bien méditée, avaient écrit des traités généraux sur l'instruction primaire, traités dont l'éducation n'était qu'un chapitre, au lieu de rallier à l'éducation, par les écoles normales primaires, toute la matière et toutes les questions. L'Académie, en remettant le problème au concours, signala cette méprise, et reproduisit avec plus de clarté et de force sa pensée et son but. Doublement avertis cette fois, les concurrents se sont fidèlement conformés à votre programme, et ceux-là mêmes qui avaient embrassé avec le

plus de compréhension tout le sujet de l'instruction primaire ont pu s'apercevoir que, pour être ainsi ramenée à son but suprême, la recherche n'en était pas amoindrie, et qu'elle gagnait en unité sans rien perdre en étendue.

Pour peu que l'on veuille y réfléchir, en effet, on reconnaîtra que, de toutes les questions qui se rattachent à l'instruction primaire, il n'en est pas une, théorique ou pratique, générale ou particulière, qui ne tienne de près ou de loin au problème fondamental posé par l'Académie, et qu'un bon esprit ne puisse légitimement, ne doive même peut-être agiter pour le résoudre. Au premier coup d'œil, le champ paraît limité; l'enceinte de l'école normale semble l'enfermer. Là, en effet, se présentent en foule les questions les plus intimes au sujet, c'est-à-dire celles qui se rapportent à l'organisation intérieure et matérielle, au choix des maîtres et des élèves, à la nature et à l'étendue de l'enseignement, au régime et à la discipline de ces séminaires laïques où l'État forme l'instituteur. Ces questions vont si directement au but, de la bonne solution de toutes dépend si évidemment l'éducation morale des maîtres futurs de la jeunesse, qu'on croirait qu'elles sont la recherche même et qu'elles la contiennent tout entière. Et cependant il n'en est rien : car essayez de les aborder, et vous verrez bientôt qu'il n'en est aucune qui n'implique et ne présuppose une foule de questions supérieures, qui sont ainsi attirées et invinciblement engagées dans le cercle de la discussion. Au fond, messieurs, l'école normale n'est qu'un moyen, et l'organisation de ce moyen doit être relative au but qu'on veut atteindre. Déterminez ce but, arrêtez-en l'idée avec précision, et vous pourrez après agiter toutes les questions qui se rapportent à l'or-

ganisation des écoles; mais auparavant vous ne le pouvez pas. Au-dessus de ces questions il y en a donc une qui les domine, celle du but : c'est-à-dire qu'il faut, avant tout, s'entendre sur l'éducation qu'on veut donner aux maîtres, et par les maîtres à la jeunesse. Or, cette éducation n'est pas une éducation abstraite et quelconque, dont on puisse spéculativement déterminer l'idée, comme un philosophe déterminerait celle de la poésie ou du syllogisme; c'est une certaine éducation dont la nature, l'étendue, le caractère, doivent être relatifs à une foule de circonstances avec lesquelles il est nécessaire qu'elle soit en harmonie. Et quelles sont ces circonstances, messieurs? Vous le savez, et votre programme même en avertissait les concurrents : ce ne sont pas seulement la condition et les mœurs des classes de la société auxquelles elle est particulièrement destinée, l'humble culture qu'apportent à l'école et la plus humble destinée que trouveront, en la quittant, les maîtres chargés de la transmettre, l'intérêt politique de l'État qui la donne, les dispositions de la loi qui la prescrit; ce ne sont pas seulement, en un mot, tous ces faits qu'un rapport immédiat unit à la question, et que le plus simple bon sens indique; ce sont encore, de près ou de loin, à des degrés différents et à des distances inégales, tous les éléments constitutifs de notre société, notre ordre social tout entier, tel que l'ont fait les siècles, les événements et les desseins de la Providence sur notre patrie. En effet, l'ordre social est le milieu au sein duquel l'instituteur agira, et vous devez l'approprier à ce milieu, sous peine de n'en faire qu'un instrument impuissant ou funeste. C'est donc une grande, une immense question, que celle de l'éducation de l'instituteur; pour la résoudre, il faut songer à tout, aux

plus grandes choses comme aux plus petites, aux plus prochaines comme aux plus éloignées : car il n'est rien dans le pays qu'elle n'atteigne et n'intéresse, et c'est en présence de tous les faits qu'elle intéresse et qu'elle atteint qu'elle doit être examinée, si on veut en trouver une solution sage et pratique. Voilà, messieurs, le voyage qu'il faut entreprendre, l'ample cercle de considérations et de faits qu'il faut décrire, avant d'arriver à l'organisation des écoles normales primaires : car c'est en vue de cette éducation, dont le caractère et la mesure sont si difficiles à fixer, que toutes les questions relatives à cette organisation peuvent seulement et doivent être résolues. La recherche que vous avez provoquée a donc son centre dans les écoles normales; mais elle rayonne au loin et dans tous les sens, et embrasse un vaste champ. Nous avons pensé qu'il n'était pas inutile peut-être de le rappeler au début de ce rapport : car ce champ, vous l'aviez ouvert aux concurrents, et le concours l'a parcouru.

Il l'a parcouru en ce sens, messieurs, qu'il n'est point de partie de la recherche, point d'aspect du problème, point d'élément de la solution qui lui ait échappé, et qui ne se trouve envisagé et saisi dans l'un ou l'autre des Mémoires qui le composent. Sous ce rapport, ainsi que nous vous le disions tout à l'heure, l'enquête que vous aviez provoquée est complète et laisse bien peu à désirer. Mais, comme il arrive toujours, le sujet n'est entièrement embrassé dans aucun. L'un voit davantage, l'autre moins; celui-ci est préoccupé de certaines faces de la question, que celui-là néglige pour d'autres qui le frappent exclusivement. Aucun ne saisit tout, ni ne saisit de la même manière les mêmes choses. Ces diversités ne viennent pas seulement de la portée d'esprit des concur-

rents; elles viennent aussi de leur position et du point de vue où elle les place. Parmi ces points de vue, il en est trois fort distincts : celui du simple instituteur, celui du directeur d'école normale et de l'inspecteur de l'instruction primaire, celui enfin de l'administrateur et de l'homme politique. Ces trois hommes se devinent aisément aux choses qui les préoccupent et à l'horizon qu'ils embrassent. Ainsi, ce qui touche l'instituteur, ce à quoi il revient sans cesse, c'est la position du maître vis-à-vis des comités, du conseil municipal, du curé, des parents; ce sont les ennuis, la dépendance les difficultés de sa situation, mis en regard de l'indépendance et des priviléges des Frères ; c'est son traitement modique, c'est son avancement, c'est sa retraite. Tout le mal est là pour lui; c'est là que portent ses réformes. On croirait ces humbles détails bien loin de la question ou bien insignifiants ; ils en sont très-près, et ils importent, et l'instituteur pouvait seul les donner, car ils échappent ou sont moins visibles aux fonctionnaires supérieurs de l'instruction primaire, dont l'horizon est beaucoup plus large, et qui, de leur position spéciale, voient à leur tour une foule de choses que saisit moins bien ou qu'ignore tout à fait l'homme politique, dont le regard embrasse mieux les grands rapports qui unissent l'instruction primaire à tous les éléments de l'ordre social. Vous reconnaîtrez ces points de vue et leurs avantages respectifs dans l'idée sommaire que nous allons vous donner des différents Mémoires envoyés au concours, et vous ne serez pas étonnés si entre des ouvrages également remarquables, mais rédigés à des points de vue qui les rendent diversement utiles et diversement incompréhensifs, votre section de morale a hésité, et voudrait avoir plus d'une couronne à décerner.

Mais, avant d'arriver à cette analyse des Mémoires soumis à son jugement, qu'il me soit permis de signaler encore un caractère qui leur est commun et qui les honore également. Ce caractère, messieurs, c'est une moralité profonde et sincère. Des esprits de portées très-différentes ont écrit ces ouvrages; en plus d'un endroit l'intelligence défaille et le jugement dévie : jamais la volonté, jamais l'intention. Les plus faibles de ces compositions comme les plus distinguées sont écrites dans un sentiment élevé de la fin morale de l'homme et de la société, dans un respect profond de tous les principes et de toutes les institutions qui concourent à les y conduire, dans un ardent désir de servir cette noble cause en éclairant une des questions où elle est le plus engagée, celle de l'éducation des enfants. On ne trouverait pas dans tous ces Mémoires un mot suspect, une épithète légère sur aucune des choses qui méritent le respect des hommes, et qu'une opinion naguère encore toute-puissante avait trouvé du plaisir à abaisser. Le sentiment religieux s'y montre diversement compris, mais toujours sincère et vrai: il n'y a qu'une voix dans le concours pour proclamer que sans la religion il n'y a pas d'éducation morale possible, et qu'elle doit être l'âme des écoles normales. Ce sont là, messieurs, des symptômes doublement rassurants, en ce qu'ils indiquent dans la société tout entière un retour, et dans le sein de l'instruction primaire en particulier un attachement ferme aux saines doctrines et aux saines idées. Votre section a été vivement touchée de cette unanimité de bons sentiments et d'intentions élevées. Votre rapporteur y a trouvé des motifs de rendre justice même aux efforts impuissants des concurrents les plus faibles. Comment ne pas accueillir, comment ne pas

honorer par des paroles bienveillantes le tribut du pauvre aussi bien que celui du riche, quand l'un et l'autre l'ont payé avec le même amour du vrai et du bien?

Neuf Mémoires, messieurs, ont été envoyés au concours de 1840. C'est un de moins qu'en 1838. Ces neuf Mémoires forment ensemble deux mille cinq cents pages in-folio ou in-quarto, et composeraient au moins huit forts volumes in-octavo. Votre section les a tous lus avec attention, et son rapporteur presque tous deux fois. C'était une mission laborieuse, mais qu'il fallait remplir en conscience, pour assurer le jugement de l'Académie. Je vais vous entretenir de ces neuf Mémoires en commençant par les plus faibles. Je ne vous en donnerai pas l'analyse exacte; la tâche serait infinie et le résultat fastidieux; mais je chercherai à signaler le caractère spécial de chaque ouvrage, les faces de la question qui y sont particulièrement étudiées, et les points sur lesquels il présente des renseignements précieux et mérite d'être consulté.

Le premier et le plus faible de tous a été inscrit sous le n° 2; il se compose de trentre-quatre pages in-quarto, et ne porte point d'épigraphe. L'auteur semble avoir pris l'éducation dans le sens où on l'entend quand on dit d'un homme grossier qu'il en manque et d'un homme poli qu'il en a. Ce qui le frappe surtout dans les instituteurs primaires et dans leurs élèves, c'est la rudesse des manières et le défaut d'élévation dans les sentiments. A ce mal, qui le préoccupe, il ne voit qu'un remède: c'est de former dans les écoles normales des maîtres qui n'aient point ces défauts; les policer, leur élever le cœur, voilà le grand but qu'on doit avoir en vue. Il propose, pour l'atteindre, différentes réformes dans l'institution.

Il voudrait que les élèves y entrassent plus jeunes et y séjournassent plus longtemps. Il indique les moyens que présentent les diverses parties de l'enseignement pour élargir les idées et émouvoir l'âme des futurs instituteurs. Mais ces moyens sont trop bornés, et il en imagine de nouveaux, parmi lesquels on distingue la philosophie de l'histoire, des leçons de rhétorique, des drames que les élèves joueraient, une tribune où ils s'exerceraient à la parole. Son but est de faire vibrer dans le peuple, je me sers de ses expressions, la triple corde de la religion, de la nationalité et de l'honneur, qui y sommeille. Aussi regrette-t-il les fêtes civiques et en demande-t-il le rétablissement. Cet ouvrage, dont le style est exagéré, vague, ambitieux comme les idées, nous aurait moins arrêté, s'il n'était rempli des sentiments les plus honorables, et ne contenait çà et là des renseignements utiles sur l'état des écoles primaires dans les campagnes. L'auteur est évidemment un instituteur; il oublie même parfois la question et rentre dans son métier en enseignant comment on doit enseigner. Il a le sentiment de son insuffisance; mais il en démêle mal la nature et prend la forme pour le fond. Ce qui manque avant tout à son intelligence comme à son Mémoire, c'est la rectitude de jugement.

Le même défaut s'associe à une culture d'esprit beaucoup plus grande et à un talent plus distingué dans le Mémoire inscrit sous le n° 5, et qui porte pour épigraphe cette phrase de l'Évangile : *Laissez venir à moi les petits enfants.* Cet ouvrage, composé de cent cinquante-six pages in-folio et divisé en cinq longs chapitres, commence par un coup d'œil sur l'humanité, continue par un autre sur l'éducation, et aboutit aux écoles normales en passant par les salles d'asile et les écoles primaires. L'au-

teur est un philosophe, ami de l'humanité et de l'ordre, religieux, plein d'un zèle ardent et des meilleures intentions. Il embrasse dans son travail tout notre système d'éducation publique, et le trouve mauvais, pour ne pas dire absurde, dans toutes ses parties. Nos salles d'asile et nos écoles primaires sont des *étouffoirs :* on y enseigne des mots; on y fait des perroquets et des marionnettes; tout y est mécanique et mort, enfants et maîtres; les écoles normales couronnent dignement l'édifice : on y fabrique des machines pour en faire d'autres. Ce n'est pas que l'auteur condamne ces trois institutions; loin de là, il les aime et les honore : il veut des salles d'asile, il veut des écoles primaires, il veut des écoles normales; mais il les comprend tout autres que nous les avons. C'est au milieu des champs, en présence de la nature, au sein de la liberté et d'une douce gaieté, parmi les jeux et les danses et aux accords de la musique, qu'il commence, qu'il continue et qu'il achève l'éducation des enfants de la patrie et celle des maîtres chargés de la donner. Il trace des peintures animées et quelquefois séduisantes de la salle d'asile et de l'école primaire qu'il imagine. Ses écoles normales seraient d'immenses établissements. Elles comprendraient une salle d'asile, des écoles primaires des deux degrés, une école d'adultes, une école d'application pour les ouvriers, des ateliers pour l'apprentissage, un jardin, un corps de ferme. Les élèves jouiraient d'une pleine liberté; l'enseignement serait une perpétuelle promenade et une continuelle conversation. Les sciences naturelles, l'anthropologie, le droit naturel, l'instruction civique, y tiendraient une grande place et descendraient de là dans les écoles. Dieu serait toujours présent, et sa puissance et sa bonté ne cesseraient d'être révélées et démontrées. Un grand

nombre d'écrivains, et particulièrement Montaigne et Rousseau, viennent en aide à l'auteur dans cette magnifique conception, qui n'est au fond que celle de l'*Émile* appliquée à l'éducation en commun. Pour la réaliser, il met largement la puissance publique à contribution. Il veut que l'État s'empare de l'éducation ; c'est son droit et son devoir, car il existe entre lui et tout enfant qui vient au monde un contrat synallagmatique. L'instruction donnée par lui doit donc être obligatoire, et la liberté d'enseignement abolie. Elle doit de plus être gratuite; c'est à la société à en faire les frais, car elle est son plus grand intérêt et décide de son avenir. Nous n'en dirons pas davantage sur ce Mémoire, dont l'Académie peut juger l'esprit et la tendance. Il émane directement des théories moitié antiques, moitié chrétiennes, et généralement inapplicables, de la fin du dix-huitième siècle. Le style, moins l'art et la mesure, est de la même école : le talent n'y manque pas, et il y a des pages heureuses : mais habituellement il obéit à l'exagération des idées et des sentiments, se répand en exclamations et en interrogations, et, dans sa marche ardente et impétueuse, se grossit d'une profusion de mots qui semblent se placer au hasard dans les cadres de la phrase. L'auteur ne semble pas appartenir à l'instruction primaire. Il paraît vivre dans la solitude. La sagesse, la mesure, l'esprit pratique, sont les qualités qui se laissent le plus désirer dans son travail. Mais, dans son exagération même, la critique qu'il dirige contre le mécanisme de nos écoles offre des vues justes et tout à fait dignes des excellentes intentions de l'écrivain ; elles recommandent ce Mémoire, que la section n'a pas relégué sans regret dans un rang si rapproché du dernier.

Les deux Mémoires dont je viens d'entretenir l'Aca-

démie sont les seuls où l'absence d'un jugement parfaitement droit se fasse sentir. Cette précieuse qualité apparaît, pour ne plus nous abandonner, dans le Mémoire, en quarante-quatre pages in-folio, inscrit sous le n° 1, et qui porte pour épigraphe cette sentence latine : *Maxima debetur puero reverentia*. Tout dans le précédent Mémoire était idéal, tout dans celui-ci est essentiellement pratique. L'auteur, qui est du métier, va droit au but, et, sans spéculation aucune, propose, en dix paragraphes qui se suivent sans s'enchaîner, dix modifications au régime actuel des écoles normales. Parmi ces améliorations, quelques-unes sont contestables ; les autres sont judicieuses, mais ne présentent rien de neuf. Ainsi, quand l'auteur condamne la multiplication exagérée des écoles normales et pense qu'il suffirait d'en établir une par académie ; quand il critique comme insignifiantes les épreuves pour l'admission des élèves, et en propose de plus sérieuses ; quand il réserve au directeur le droit de renvoyer ultérieurement les élèves admis ; quand il blâme la manière dont les bourses sont distribuées ; quand il regrette le peu de part attribué dans le classement des élèves à l'instruction religieuse ; quand il insiste sur la perfection qu'on doit s'attacher à donner à l'école annexe, et sur la nécessité d'en faire un modèle accompli sous tous les rapports, il énonce des idées qu'on est bien près de partager et que nous retrouverons dans presque tous les Mémoires subséquents. Mais lorsqu'il propose une certaine fusion des fonctionnaires de l'instruction primaire et de l'instruction secondaire, et émet le vœu que les places de l'une soient montrées en perspective et accordées en récompense aux fonctionnaires de l'autre ; mais lorsqu'il demande que le cours des écoles normales soit porté à trois

années, et le programme des études encore élargi, on regrette que l'auteur n'ait pas aperçu les inconvénients graves qui résulteraient de ces innovations, ou n'en ait pas assez démontré les avantages. Toutes ces réformes, d'ailleurs, sont purement matérielles : elles peuvent être utiles ; mais, pour en juger, il faudrait qu'elles se liassent à une pensée générale. Or cette pensée, à la lumière de laquelle on en apprécierait la valeur, manque absolument. Tout ce que dit l'auteur peut intéresser l'éducation morale de la jeunesse ; mais le lecteur n'en sait rien, ni lui non plus. C'est là le vice capital de ce Mémoire, ouvrage d'un esprit sage sans doute, mais qui ne pénètre pas et n'a pas saisi la question. On y trouve cependant des détails utiles, et les sentiments en sont parfaits. Le style est sain comme la pensée ; mais il manque absolument comme elle d'élévation et d'originalité.

Les trois ouvrages que nous venons de caractériser forment une catégorie à part dans le concours. Malgré quelques vues utiles et quelques renseignements curieux, il y a peu à y prendre. On change en quelque sorte de sphère en passant au Mémoire suivant. Ici commencent véritablement les compositions sérieuses, celles qui sont dignes du concours, et contiennent l'enquête provoquée par l'Académie.

Ce Mémoire, le moins considérable des six qui nous restent à parcourir, a été inscrit sous le n° 3. Il a pour épigraphe cette phrase menaçante de notre confrère lord Brougham : *The school master is abroad, le maître d'école est en campagne,* et se compose de quatre-vingt-deux pages in-quarto. C'est l'ouvrage d'un esprit fin et distingué, dirigé par un jugement droit, sous l'inspiration d'une âme parfaitement honnête. A l'allure du style,

toujours rapide et naturel, souvent spirituel, quelquefois élégant, on jugerait que l'auteur est un homme du monde. Ce qu'il y a de mieux dans son travail, ce sont les préliminaires. Après avoir fait l'éloge de la loi et en avoir montré la perfectibilité, l'auteur pose on ne peut mieux la question mise au concours, et discute les deux systèmes opposés, dont l'un considère l'instruction comme fatale à la moralité, et dont l'autre envisage au contraire la moralité comme une conséquence nécessaire de l'instruction, et croit avoir assez fait en assurant celle-ci. L'auteur réfute avec esprit ces deux théories, et montre combien il serait dangereux, dans notre époque et dans notre pays, de se fier à la seconde qui est tout au plus soutenable en instruction secondaire, mais qui ne l'est nullement en instruction primaire. Il est donc indispensable de s'occuper de l'éducation et d'y pourvoir. En Hollande et en Allemagne, la solution du problème est facile : les ministres de la religion la donnent. Mais en France le clergé s'isole; il est partout défiant, sur plus d'un point hostile : on n'a pu lui confier l'instruction primaire. S'il reste le précepteur religieux de la jeunesse, il faut que l'instituteur laïque en soit le précepteur moral. Mais que de choses il faudrait à celui-ci et qu'il n'a pas pour le devenir réellement! Il manque de lumières suffisantes; il manque de mission; il manque surtout d'autorité. Telles sont les difficultés à surmonter. L'auteur, après les avoir dégagées, cherche les moyens, sinon de les vaincre, du moins de les atténuer. Comme ces moyens doivent produire un résultat précis et fixé d'avance, on peut en apprécier la valeur, et l'ouvrage a cette unité et produit cette lumière que nous regrettions dans le Mémoire précédent. Le premier de ces moyens est extérieur aux écoles normales et relatif aux

instituteurs dont l'auteur demande qu'on relève la position. L'abaissement de ces fonctionnaires produit un double mal : on ne les respecte pas, et on ne recherche leurs fonctions que comme un pis aller. Les autres réformes affectent les écoles normales mêmes, et sont au nombre de cinq. En premier lieu, la loi a été faite dans un esprit de décentralisation déplorable. Aujourd'hui une réaction utile se fait sentir : la création des inspecteurs primaires en a été le premier effet. Une autre est désirable : c'est qu'il n'y ait qu'une école par académie, et qu'elle soit sous la surveillance du recteur. Outre que les recteurs sont dignes de cette immense responsabilité, toute l'école est dans le directeur, et il est plus facile d'en trouver vingt-sept que quatre-vingt-seize. Cette mesure aura un grand effet pour l'amélioration des écoles normales primaires. En second lieu, il faut donner de l'autorité aux instituteurs : car, pour enseigner la morale, c'est l'autorité qui leur manque. Ils en auront, s'ils sont supérieurs aux hommes au milieu desquels ils vivront, et le moyen qu'ils le soient, c'est de faire des instituteurs de campagne des agronomes distingués, et de ceux de ville de bons dessinateurs et de bons géomètres pratiques. L'auteur demande, en troisième lieu, que l'externat soit partout supprimé ; et, en quatrième lieu, que le cours soit de trois ans. Toutes ces réformes sont précises et peuvent être opérées par la loi ou le règlement. Il n'en est pas de même, et il l'avoue, des vues qu'il émet sur l'enseignement moral, lequel, dans ses idées, doit embrasser quatre points : l'instruction religieuse, la morale politique et sociale, la morale privée, et la politesse. Les réflexions de l'auteur sur cet enseignement, dont une partie pourrait être confiée à un prêtre raisonnable, et les autres au directeur, méritent d'être lues, car elles sont en général justes

et constamment ingénieuses. Il en est de même de ce qu'il dit de la concurrence du clergé, et de la seule manière de la soutenir, qui est de faire mieux. L'auteur termine en retournant dans un sens conservateur le mot révolutionnaire de lord Brougham qu'il a pris pour épigraphe. Tel est ce Mémoire, dont nous avons, sans y penser, tracé une analyse complète. Bref et substantiel, il est remarquable par l'enchaînement des idées et l'unité de la composition. La question y est bien posée, mais faiblement résolue ; elle n'y est d'ailleurs considérée que par une de ses faces. Bien d'autres aspects, qui se révèleront à nous dans les Mémoires suivants, sont entièrement négligés. Mais celui que l'auteur a saisi est important, et, en revoyant son travail sans en étendre le plan, l'impression en serait sans contredit utile.

D'autres qualités distinguent le Mémoire inscrit sous le n° 8, portant pour épigraphe le mot *Conabor*, et composé de deux cent quarante-huit pages grand in-folio. Ici, les qualités fines de l'esprit, l'art dans le style, l'habileté dans la composition, tout ce qui révélait dans le Mémoire précédent un homme du monde et une culture perfectionnée, disparaît. Nous sommes en face d'un homme simple, d'un esprit sain et droit, qui ne songe pas à composer, et qui écrit comme il pense, directement et sans artifice. Il est d'abord embarrassé en commençant ; il ne sait comment s'y prendre ; il voudrait faire une manière d'exorde pour entrer en relation avec ses juges. Or, un exorde n'est pas dans ses habitudes : aussi voit-on sa pensée hésiter, se tourmenter, tomber à faux ; et qui ne lirait que son introduction porterait de lui un jugement peu favorable. Mais, une fois ce mauvais pas franchi, l'auteur, aux prises avec son sujet et rendu à sa nature, se relève. Il est entièrement du métier ; il en

sait à fond la pratique, les détails, les plaies secrètes, les joies et les douleurs intimes; il en parle avec une passion calme, qui ne cesse un peu de se contenir que quand il rencontre sur son chemin les hommes et les choses qui rendent la vie dure à l'instituteur, et qui sont comme ses ennemis naturels. Alors sa pensée et sa phrase s'animent; les arguments, les faits, les souvenirs, se pressent en foule, et les congrégations religieuses, les inspecteurs, les maires, les comités, les règlements, la loi, ont fort à faire entre ses mains. Si l'auteur de ce Mémoire n'est pas actuellement instituteur, il nous semble impossible qu'il ne l'ait pas été. Ce qu'il y a de sûr, c'est que son long Mémoire est entièrement écrit du point de vue de l'instituteur, et c'est là ce qui le rend précieux. Nous n'essayerons pas d'en donner l'analyse; il est tout de détails, et nous n'en finirions pas. Nous nous bornerons à en indiquer le plan et à signaler les vues qui le recommandent.

Le plan est bien simple : il prend l'instituteur à l'école primaire, quand il n'est encore qu'un enfant, mais un enfant qu'on prépare déjà à sa vocation future; il le suit à l'école normale, où cette éducation s'achève; il l'accompagne dans la commune où il devient maître à son tour, et ne le quitte que dans la retraite, quand, après une vie laborieuse et utile, il lui a assuré une vieillesse paisible et honorée. Bien qu'au premier coup d'œil un tel plan semble s'écarter de la question mise au concours, il est, dans les idées de l'auteur, le plus propre à la résoudre. Selon lui, la moralité des élèves découle de la moralité du maître, de la considération et de l'autorité que lui donnent ses mœurs, sa conduite, ses connaissances, l'indépendance et la fixité de sa position. Toute la question est donc dans l'instituteur; on ne saurait s'y

prendre trop tôt pour le former ; on ne saurait consacrer trop de soins à le préparer, à l'armer, à le fortifier pour la vie difficile et la délicate mission qui l'attendent ; et, le jour où il a mis la main à l'œuvre, on ne saurait prendre trop de mesures pour simplifier sa position, la rendre bonne, indépendante, honorable, et assurer du repos et du pain à sa vieillesse. Embrasser la vie entière de l'instituteur, voir ce qu'elle devrait être et ce qu'elle est, et de cette comparaison induire les réformes que le régime actuel doit subir, tel est donc tout le but de l'auteur et toute la pensée de son Mémoire. L'idée sur laquelle repose la première partie, à savoir, qu'admettre aux écoles normales le premier venu qui satisfait à l'examen et présente un certificat de moralité, c'est les recruter au hasard, sans véritable préparation et sans garantie de vocation, mérite la plus sérieuse attention ; il en est de même de la méthode toute différente que l'auteur indique. La recherche par les maîtres, dans le sein des écoles primaires, des enfants qui par leur intelligence solide plutôt que brillante, leurs inclinations, l'honnêteté de leurs parents et quelques ressources de fortune, semblent propres à l'état d'instituteur ; les moyens à prendre à l'égard de la famille et de l'enfant lui-même pour les déterminer ; les soins particuliers que le maître doit donner à cet enfant devenu son disciple, et toute la préparation morale et intellectuelle par laquelle il doit le faire passer jusqu'au jour où il le présentera à l'école normale, composent un ensemble de vues à la fois originales et sensées qui donnent beaucoup de prix à cette partie du Mémoire. La seconde, qui embrasse la suite de cette éducation dans le sein de l'école, est beaucoup moins remarquable ; et toutefois les objections de l'auteur contre le choix des directeurs et des maîtres

parmi les fonctionnaires de l'instruction secondaire; ses réflexions sur la nécessité de fixer les rapports du directeur avec l'inspecteur et les comités, de restreindre l'autorité des comités, d'augmenter celle du directeur, de rendre le directeur et l'inspecteur moins mobiles; ses vues sur la direction à donner à l'enseignement, et principalement à l'enseignement religieux et moral; mais surtout ses idées sur la manière de préparer les maîtres, d'armer leur volonté et leur conscience pour la situation difficile, les relations délicates, la vie pénible qui les attendent, ne sont point indignes d'être lues et méditées.

L'auteur reprend ses avantages en arrivant avec l'instituteur dans la commune. C'est là son véritable terrain. On ne saurait peindre avec plus de vérité toute la position actuelle du malheureux maître d'école entre le maire, le curé, les parents, le comité local, les comités d'arrondissement où il est obligé de se rendre tous les mois en habit noir pour conférences inutiles, l'inspecteur qui passe, les écoles des Frères qui lui font concurrence, les caisses d'épargne où il est forcé de mettre, les livres qui sont autorisés et qu'on lui impose. Sa polémique contre tout cela est vive, presque toujours instructive; selon lui, tout le progrès depuis 1833 a eu pour résultat de multiplier les écoles et les instituteurs. Mais l'influence morale de l'autorité sur les maîtres et des maîtres sur les élèves a baissé, et la position des instituteurs est devenue plus mauvaise; jamais ils n'ont été plus mécontents, jamais la désertion n'a été plus grande parmi eux. Les priviléges de corporations religieuses enseignantes, exemptes de toutes charges, de toutes tracasseries, et autorisées à recevoir dès legs, l'indignent particulièrement. Et cependant quand, après toute cette

colère, il trace la conduite que doit tenir l'instituteur et les sentiments qui doivent l'inspirer, on s'aperçoit qu'il n'y a point d'aigreur dans son âme, car ses conseils sont aussi pacifiques que raisonnables. Son plan de réforme se compose de détails et ne saurait entrer dans ce rapport. Ce qui y domine, c'est la substitution aux comités locaux, qui sont incapables et passionnés, et aux comités d'arrondissement, qui sont insouciants et impuissants, de comités de cercle comme on en a établi dans Seine-et-Oise, au sein desquels siégerait un instituteur, et qui auraient chacun un inspecteur, ancien instituteur, qui visiterait trois fois par an chaque école. Quant aux instituteurs, il veut qu'ils passent par le grade de sous-maître, qu'ils ne puissent diriger une école avant vingt-ans; qu'une fois qu'ils en sont chargés, le temps qu'ils doivent à la commune soit réglé; que le surplus leur appartienne et soit employé par eux à l'exercice d'une industrie, garantie de moralité, d'aisance et d'indépendance. Vieux, enfin, il veut que l'État leur accorde une retraite proportionnée à leurs services, sans préjudice des caisses locales de prévoyance alimentées par les souscriptions des maîtres d'un même pays, et qui pourraient recevoir des legs. Telles sont les principales vues de ce grand travail, que l'auteur regrette de n'avoir pas eu le temps de revoir, mais qui, comme il est, avec ses incorrections et ses erreurs, mériterait à coup sûr, par l'abondance des détails qu'il contient et l'expérience des faits qui l'a dicté, de voir le jour.

Nous serons beaucoup plus court sur le Mémoire en cent quatre-vingt-quatre pages in-folio inscrit sous le n° 9, et portant pour épigraphe cette pensée de Kant: *L'homme est tout par l'éducation;* car il est infiniment plus facile à résumer. Ce Mémoire est divisé en quatre chapi-

tres, qui correspondent aux quatre paragraphes du programme publié par l'Académie. L'auteur cherche, dans le premier, quelle action l'instituteur peut exercer sur l'éducation morale de la jeunesse. Cette action est bornée par des obstacles de deux espèces : les uns naturels, et qui sont l'éducation première de la famille et les mœurs de la classe de la société à laquelle l'enfant appartient : les salles d'asiles peuvent seules les affaiblir ; les autres accidentels, et qui sont dans le maître, lequel manque d'autorité morale. Ce défaut d'autorité a quatre causes : la position du maître : il faut l'améliorer en augmentant son salaire, et en substituant l'autorité de l'État à celle des pouvoirs locaux, sous laquelle il est placé ; l'instruction du maître : elle n'est pas assez étendue, il faut la fortifier ; son ignorance dans l'art de tenir une école : il faut y pourvoir par un bon enseignement pédagogique ; enfin et surtout son éducation morale, que le régime actuel de nos écoles normales laisse extrêmement imparfaite, et qui n'imprime à son caractère et à sa conduite ni la dignité ni la fermeté convenables. L'auteur est ainsi amené au sujet de son second chapitre, qui est d'examiner comment nos écoles normales s'y prennent pour assurer l'éducation morale des instituteurs. Il trouve qu'elles s'y prennent fort mal, et il dirige contre le système établi cinq reproches principaux : le premier d'admettre les élèves sans garanties et sans préparation ; le second, de prétendre élever en deux ans un jeune homme ainsi admis, et qui souvent n'entre là que pour échapper au recrutement ou acquérir des connaissances ; le troisième, de placer à la tête de ces établissements des hommes que rien n'a préparés à cette mission difficile, et qui ignorent complétement et l'art de l'éducation et celui de la pédagogie ; le quatrième, de ne songer qu'à

instruire les élèves sans s'inquiéter de les élever, et de les préparer à la vie et aux fonctions qui les attendent; le cinquième, enfin, d'en admettre un nombre trop grand pour que chacun d'eux puisse être soigné convenablement, et de n'avoir pour les exercer qu'une seule école pratique, qui ne saurait suffire. Dans le troisième chapitre, l'auteur examine, sous le même rapport, les écoles normales étrangères. Elles ne le satisfont pas davantage; si des maîtres religieux et moraux en sortent, cela tient aux mœurs générales du pays, et nullement à la bonté et au régime de l'institution. Cependant il y rencontre certains détails qui lui semblent bons à imiter et qu'il recueille en passant. Arrive enfin le quatrième chapitre, celui où l'auteur indique les perfectionnements à introduire dans le système français. Ces améliorations sont au nombre de seize, dont la principale porte sur le mode de préparation des élèves destinés aux écoles normales. Ses idées à cet égard coïncident parfaitement avec celles que nous avons signalées dans le Mémoire précédent; mais elles se présentent ici beaucoup plus développées, et c'est par elles que ce Mémoire a particulièrement mérité le rang que votre section lui accorde dans le concours. Quand l'instituteur a découvert dans sa classe un enfant qui lui paraît réunir les qualités convenables, il le signale à l'inspecteur. L'inspecteur et le maître font ensemble auprès des parents le démarches convenables. Dès lors l'élève est soumis à des soins et à une surveillance spéciale, pendant un temps déterminé, au terme duquel il reçoit le titre d'*apprenti instituteur*. Son éducation se poursuit, et, après un nouveau délai et un examen, l'inspecteur le nomme *élève-maître;* à ce titre il seconde l'instituteur dans ses fonctions, jusqu'à ce que, ce second degré du noviciat

étant épuisé, il soit présenté par ses deux patrons au concours pour l'école normale, concours où il peut échouer et d'où il peut être renvoyé à une nouvelle année de noviciat. Quand il entre enfin, ce n'est pas, comme à présent, un jeune homme étranger à ceux qui l'admettent, et dont on ne sait rien, que l'école reçoit dans ses murs ; depuis longtemps ses supérieurs ont les yeux sur lui : toutes ses aptitudes, toutes ses inclinations, tous ses défauts, tout son passé, sont exactement connus. De plus, son éducation, son instruction, sont avancées; sa vocation n'est pas incertaine, elle a été mise à l'épreuve; déjà il s'est essayé à l'enseignement; déjà il a pu démêler les difficultés de la tâche, les inconvénients et les avantages de sa future profession. Ainsi préparé, toutes les leçons de l'école normale lui seront profitables, et l'œuvre de ces écoles, si difficile dans le régime actuel, est infiniment simplifiée. L'auteur a ingénieusement combiné cette innovation avec un système d'avancement et de hiérarchie pour les instituteurs, dans lequel le mérite d'avoir fourni un élève à l'école normale leur est compté pour beaucoup. Cette partie des idées de l'auteur que nous venons de développer suffit pour faire apprécier à l'Académie la valeur de ce Mémoire, et nous dispensera de signaler les autres améliorations qu'il propose, et dont la plupart coïncident soit avec des idées que nous avons déjà notées, soit avec celles que nous offriront les Mémoires suivants. Quand de bons esprits s'appliquent à une même question, évidemment ils doivent souvent se rencontrer, et si nous nous condamnions à présenter complétement les vues de chaque concurrent, nous tomberions dans d'insupportables répétitions. Le Mémoire n° 9 est d'un esprit beaucoup plus cultivé que le précédent; le style en est plus correct, et

atteint même par moments à l'élégance. Il est l'œuvre d'un homme qui connaît bien la matière, dont le jugement est droit, et les sentiments élevés. C'est en tout, moins l'originalité, un ouvrage mieux fait et dont la publication ne serait pas moins utile.

Nous voici parvenu, messieurs, aux trois Mémoires qui ont particulièrement fixé l'attention de votre section, et balancé ses suffrages. Sur ces trois Mémoires, deux avaient déjà obtenu le premier rang dans le concours de 1838; le troisième est un nouveau venu qui entre dans la lice plein de vigueur et la parcourt avec éclat. Entre ces trois Mémoires et les meilleurs de ceux dont nous vous avons entretenus, la distance est considérable. Jusqu'ici nous avons vu la question envisagée sous quelques-uns de ses côtés seulement, et spécialement dans ses éléments matériels et techniques. Les trois Mémoires dont il me reste à vous parler l'embrassent de plus haut et d'une manière plus compréhensive; ils nous en montrent toute la portée, et nous en révèlent les faces religieuse, politique et sociale. Toutes les vues éparses dans les dix premiers Mémoires se retrouvent dans ceux-ci, mais en compagnie de beaucoup d'autres qui les complètent, les élèvent, les systématisent. Les résultats étendus annoncés à l'Académie au commencement de ce rapport se rencontrent véritablement dans ces trois Mémoires, dont deux se distinguent en outre par un talent de rédaction très-remarquable.

Le premier dont nous l'entretiendrons a été inscrit sous le n° 6, et a pour épigraphe cette phrase de Leibnitz: *J'ai toujours pensé qu'on réformerait le genre humain si l'on réformait l'éducation morale de la jeunesse.* C'est le même qui avait été présenté en 1838 sous le n° 5. Il n'avait alors que 713 pages in-quarto ; il en a cette année 950. Il est

divisé en deux livres, dont le premier, divisé en quatre parties, est nouveau, et dont le second, divisé en trois parties, n'est guère que la reproduction du Mémoire de 1838. Des documents, des appendices, des tables, accompagnent ce grand travail, qui formerait à lui seul trois volumes in-8° ordinaires.

L'auteur appartient évidemment à l'instruction primaire; il en sait à fond toute l'organisation et tous les détails. Il connaît bien l'état de nos écoles normales, et parle, en homme qui les a étudiées, des écoles normales étrangères, parmi lesquelles les écoles suisses semblent avoir attiré particulièrement son attention. Ainsi il sait parfaitement les faits. Mais ce qu'il sait encore mieux, s'il est possible, ce sont les livres qu'on a écrits sur l'éducation en général et sur l'instruction primaire en particulier. Il en est peu qu'il n'ait lus et qu'il n'invoque chemin faisant. Il doit à cette double connaissance des faits et des livres une vue étendue et intelligente de la matière. Toutes les questions qu'elle soulève lui sont présentes; chacune est à sa place dans la table qu'il s'en est formée, et il sait sur chacune tout ce qui a été pensé, soutenu, écrit : ce qui fait d'abord qu'il n'en omet aucune, ensuite qu'il n'omet sur aucune les diverses opinions qui ont été émises, enfin qu'il ne donne la sienne qu'après avoir discuté toutes les autres. Cette érudition et cette méthode vous expliquent la longueur du Mémoire qu'il a soumis à l'Académie; elles vous en révèlent en même temps le caractère. Assurément l'auteur pense par lui-même; c'est un très-bon esprit, qui démêle bien le vrai parmi cette foule d'opinions qu'il discute, et qui s'arrête ordinairement à la plus sage. Mais ce bagage d'opinions étrangères surcharge un peu son intelligence et en affaiblit le ressort; en venant toujours

à la suite de celle des autres, sa pensée pénètre moins avant et s'élève moins haut; elle aurait plus d'originalité si elle était moins savante. D'un autre côté, chaque question, se grossissant ainsi de tout ce qu'on en a dit, devient la matière d'un traité. Il en résulte que, quelque bien ordonné qu'il soit au fond, son ouvrage ressemble à une suite de traités où chaque chose est à sa place, il est vrai, mais où manquent des proportions, et où ne se fait pas continuellement sentir la pensée supérieure qui guide l'auteur. Cette pensée, si elle était présente, abrégerait certaines considérations qui lui importent moins, donnerait à d'autres qui la touchent davantage plus de développement, et mesurerait à chaque idée sa place dans l'ensemble, qu'elle organiserait et vivifierait ainsi dans toutes ses parties. Tels sont les défauts de ce long travail. C'est une encyclopédie méthodique des questions sur l'éducation et sur l'instruction primaire, ordonnée en vue du problème spécial posé par l'Académie, plutôt qu'un Mémoire sur ce problème. Une foule de chapitres, parfaitement bons et vrais en eux-mêmes, impatientent par leur longueur, parce que le sujet, en tant qu'il importait à la question, aurait dû être traité en quelques lignes. Il ne faut pas non plus dire toutes choses à l'Académie. Il y a des vérités qui sont à l'état de lieux communs et qu'il est inutile de lui démontrer. Ce tact manque aussi à l'auteur, et aggrave le défaut que nous reprochons à son ouvrage.

Cet ouvrage n'en a pas moins un grand mérite, et, à coup sûr, il arrivera à l'Académie d'en couronner de moins dignes de ses suffrages. Ce spicilége raisonné de tout ce qu'on a pensé sur l'éducation comme but, et sur les écoles normales comme moyen, fait par un homme compétent, éclairé par l'expérience et doué d'un esprit

sage, est très-utile, et la section désire vivement que l'auteur le livre à l'impression. Le style, quoique un peu lâche et un peu diffus, est cependant sain et correct. Ce qui lui manque, c'est l'originalité. Il reflète, ce qui arrive toujours, les qualités et les défauts de la pensée qu'il exprime.

Nous ne quitterons pas ce grand travail sans donner à l'Académie au moins une idée sommaire du cadre qu'il embrasse. Il est divisé, comme nous l'avons dit, en deux livres, dont le premier est un traité sur l'éducation, et le second un traité sur les écoles normales primaires. Le traité sur l'éducation est divisé en quatre parties, dont la première débute par une histoire rapide de l'éducation, étudie son influence, détermine ses rapports avec la société, qu'elle doit suivre dans ses modifications, et trace le tableau de l'état actuel de notre société. Dans la seconde partie, l'auteur cherche le but de l'éducation, qui est de diriger l'homme vers sa destinée, discute les théories philosophiques sur la destinée de l'homme, montre que la plus parfaite solution du problème est dans la religion chrétienne, adopte cette solution, et, le but de l'éducation ainsi posé, en déduit les principes qui doivent présider à l'organisation d'un système d'éducation publique. La troisième partie, spécialement consacrée à l'éducation morale, en détermine les éléments et les mobiles. Dans la quatrième, enfin, l'auteur traite de l'instruction dans ses rapports avec l'éducation, et agite toutes les questions qui se rattachent à ce thème fécond, sans oublier jamais dans ses solutions l'état présent de notre société, auquel il a soin de les approprier.

Le traité sur les écoles normales primaires embrasse avec un détail infini tout ce vaste sujet. Il est subdivisé en trois parties, dont la première traite de l'utilité des écoles normales, des caractères qu'elles doivent avoir,

et pose le double principe qui doit les animer, à savoir l'esprit religieux et l'esprit pédagogique. L'organisation des écoles normales remplit la seconde partie, qui est très-longue ; et c'est ici que comparaissent les écoles étrangères, que l'auteur fait amplement connaître. La troisième, enfin, s'occupe des examens des maîtres à leur sortie, de leur placement, et de la surveillance qu'il est utile d'exercer sur eux après leur institution.

Tel est le cadre exact de ce Mémoire important. On voit combien de choses il embrasse, et cependant, en lui disant adieu, il n'est que juste d'observer que, s'il épuise les faces philosophique, administrative et pédagogique du sujet, il omet et ne touche qu'indirectement les questions politiques qui y sont engagées : c'est qu'au fond l'ouvrage est écrit du point de vue intérieur; et, si compréhensive que soit la méthode de l'auteur, elle n'a pu prévaloir sur l'influence décisive de sa position.

Nous arrivons enfin, messieurs, aux deux derniers Mémoires dont il nous reste à vous entretenir, et qui couronnent l'édifice de ce concours. L'originalité de la pensée, cette qualité qui ne s'acquiert pas, et qui, malgré cela ou peut-être pour cela, passe avant toutes les autres, place incontestablement ces deux ouvrages au-dessus du précédent. C'est un point sur lequel, malgré toute son estime pour ce dernier, votre section de morale n'a pu hésiter. Mais sa détermination n'a pas été si facile et ne pu être si prompte quand elle a dû choisir entre ces deux compositions d'un mérite également éminent, mais dans des genres si opposés, que toute comparaison entre elles était en quelque sorte impossible.

Le premier de ces Mémoires, inscrit sous le n° 7, porte pour épigraphe cette phrase de la loi prussienne : *Le but principal des écoles normales primaires doit être de for-*

mer des hommes sains d'esprit et de corps, et d'inculquer à leurs élèves le sentiment religieux, et l'esprit pédagogique, qui s'y rattache étroitement. Ce Mémoire est le même qui avait paru au concours de 1838 sous le n° 3. Il vous revient agrandi et retouché. Il n'avait alors que 242 pages in-folio, il en compte aujourd'hui 301. Il a gardé le haut mérite que vous lui aviez reconnu et qui lui avait assigné le premier rang dans le concours.

Le second Mémoire a été inscrit sous le n° 4. Il se compose de 503 pages in-4°, et porte pour épigraphe cette phrase de saint Augustin : *Laudent te opera tua ut amemus te.* Il n'avait point paru au concours de 1838. Il se présente pour la première fois à vos suffrages, qui hésiteront comme les nôtres entre ce nouveau venu et son remarquable concurrent.

Le temps manque à votre rapporteur, messieurs, pour vous donner une convenable idée de ces deux Mémoires, et ses forces épuisées l'abandonnent au point le plus important de sa tâche. Et toutefois, il se serait fait un devoir de vous présenter une analyse rapide de ces ouvrages, si la certitude qu'ils seront imprimés ne l'avait en quelque sorte invité à se dispenser de cet effort. Qu'il lui suffise de marquer le caractère de ces compositions éminentes, d'en faire comprendre l'esprit et la portée, et d'expliquer assez les motifs du jugement de la section pour que l'Académie puisse, sans trop compromettre sa responsabilité, l'ériger en arrêt définitif.

Un même contraste frappe et préoccupe les auteurs de ces deux Mémoires : c'est celui qui existe entre l'importance, la grandeur morale de la mission du maître, et l'humilité, les labeurs, la pauvreté de la condition matérielle que vous lui faites et que vous ne pouvez pas ne pas lui faire. D'un côté, c'est l'âme des enfants, c'est

l'avenir du pays, ce sont les destinées de la France, et par elle peut-être de l'humanité, que vous remettez en ses mains, que vous lui confiez, que vous lui demandez de préparer. Quoi de plus grand, quoi de plus auguste, quoi de plus magnifique que cette tâche? Quelle confiance de votre part! quel rôle pour le maître! Regardez cependant, et cherchez comment va vivre ce missionnaire de l'humanité et de la civilisation. Embrassez sa destinée: qu'y voyez-vous? Un pauvre village, une pauvre maison; des fonctions pénibles, rebutantes même; des relations difficiles; aucune gloire, aucun éclat; tout au plus une obscure considération, renfermée dans les limites les plus étroites; et en dédommagement, en compensation, à peine les gages du domestique le plus mal payé, à peine du pain! Ah! ce contraste doit vous faire trembler, car il contient un redoutable dilemme; et ce dilemme, il faut que vous le résolviez; il le faut pour la garantie de l'avenir, il le faut pour la sûreté du présent. De deux choses l'une : ou vos maîtres comprendront la grandeur de cette mission, et alors, les yeux ouverts, éclairés par vous, ils comprendront aussi la bassesse du sort que vous leur faites, et ils s'en indigneront, et ils haïront la société qui les traite aussi injustement, et vous aurez en eux autant d'ennemis secrets, implacables; et quels ennemis! des ennemis qui tiennent entre leurs mains vos enfants, les enfants des classes les plus nombreuses et les plus pauvres, l'avenir, la destinée du pays: voilà une des branches du dilemme; ou ils ne comprendront pas leur mission, et alors comment voulez-vous qu'ils la remplissent? Ces enfants que vous leur livrez pour qu'ils en fassent des enfants moraux et religieux, pour qu'ils préparent en eux de bons citoyens, amis de l'ordre et des lois; pour qu'à côté de l'instruction, qui

est une arme, ils déposent dans leurs cœurs de bons sentiments qui leur apprennent à en faire un bon usage, comment voulez-vous qu'ils les réforment, qu'ils les façonnent, qu'ils les créent selon vos intentions, si vous ne les initiez pas à vos vues, s'ils ne savent ce que c'est que religion, morale, ordre, lois, société, si, en un mot, gardant votre secret et ne le livrant pas, vous leur cachez le but en leur disant d'y marcher, et leur demandez l'éducation sans leur en donner l'intelligence? Voilà l'autre branche du dilemme. Ainsi, ou vous refuserez aux maîtres la lumière, et alors ils pourront avoir l'humilité de leur condition, mais ils n'auront pas la capacité de leur tâche; ou vous la leur donnerez, et alors vous aurez créé en eux du même coup la capacité et la révolte. Terrible problème, messieurs, qui se résout avant d'avoir été discuté dans l'obscure enceinte des écoles normales; problème qui inquiète quiconque pense en France, qui préoccupe l'État et la société, qui a été la secrète pensée de votre programme, qui est au fond de toutes les questions qu'il soulève, et qu'ont admirablement compris et énergiquement posé les deux concurrents qui se disputent aujourd'hui votre couronne.

Or, à ce problème, messieurs, à ce problème peut-être sans issue, on ne conçoit que deux solutions possibles : l'une plus parfaite, le dévoûment avec beaucoup de lumières; l'autre plus pratique, le contentement avec très-peu. La première est celle du Mémoire n° 7; la seconde est celle du Mémoire n° 4. Vous avoir dit cela, Messieurs, c'est vous avoir révélé en quatre mots toute la direction, tout le système, tout le génie de chacun de ces deux ouvrages, et le parfait contraste qu'ils présentent sous tous les rapports imaginables.

Tous deux se rencontrent cependant sur un point

préalable de la plus haute importance : c'est que le prêtre, qui contient en lui la solution naturelle de la question, ne peut malheureusement pas la fournir, dans l'état d'isolement, de défiance, et quelquefois d'hostilité où deux siècles d'idées et un demi-siècle d'événements l'ont fatalement placé. Loin de résoudre la question, le prêtre la complique : car avec lui la religion semble délaisser la morale, qui cependant manque d'autorité sans elle; car sous son patronage et sous sa direction se multiplie, se répand, s'étend un enseignement différent de celui de l'État, tout près de lui être hostile, déjà maître des villes, et qu'un léger changement dans le règlement de la corporation qui le donne suffirait à rendre maître des campagnes, ravissant ainsi à l'État l'instruction primaire en vertu de la loi qui la lui confie. L'auteur du Mémoire n° 4 surtout traite à fond et en homme politique la question de cette redoutable concurrence qui menace l'État dans son droit le plus précieux, et trouve dans cette menace, et dans les seuls moyens qui existent de la conjurer, de nouveaux appuis à sa solution. Ainsi le prêtre, qui demeure l'instituteur religieux du peuple, ne peut pas en être le seul instituteur moral : voilà un premier fait sur lequel nos deux auteurs s'accordent. Mais, la religion étant la base de la morale, le succès de l'instituteur moral exige non-seulement la neutralité, mais la bienveillance, et, s'il se peut, l'appui, et s'il se peut encore, le concours du prêtre; il faut donc ramener celui-ci, et pour cela créer un instituteur qui lui convienne en même temps qu'il convient à l'État : voilà un second point sur lequel ils s'entendent également. Ainsi, avec cette justesse d'esprit qui les distingue l'un et l'autre, ils saisissent d'une même vue le vrai problème, qui est celui que nous avons posé, ses vraies complications po-

litiques et religieuses, qui sont la concurrence engendrée par la liberté d'enseignement et l'éloignement du clergé produit par le passé tout entier. Les voilà donc en face de la même difficulté; ils la comprennent, ils la mesurent, ils la jugent de la même manière. Mais, arrivés là, ils se séparent pour ne plus se rejoindre. A cette immense difficulté ils ont conçu chacun une solution, une des deux seules qu'on puisse imaginer; chacun a pris celle qui convenait à sa disposition, à sa vie : à sa disposition rêveuse ou positive, à sa vie spéculative ou pratique. De ces solutions opposées vont sortir deux systèmes parfaitement contraires, deux ouvrages où tout diffère, idées, sentiments, esprit, style, et qui n'ont de commun que le talent et l'élévation.

L'humble vie qui attend l'instituteur offre le contraste le plus étrange avec la grandeur de la mission qu'on lui confie, cela est vrai; mais il acceptera l'une, s'il aime l'autre, s'il l'aime avec passion : car alors il se dévouera, et le dévouement trouve des forces précisément dans l'étendue des sacrifices qu'il s'impose. Or, le moyen qu'il l'aime ainsi, c'est qu'il la comprenne entièrement et qu'il soit chrétien. Ne lui fermez donc pas les yeux sur sa mission, ouvrez-les-lui au contraire; mais ouvrez-les-lui au point de vue chrétien, le seul d'où elle puisse être comprise dans toute sa grandeur et dans toute sa sainteté, parce qu'il est le seul d'où elle puisse apparaître ce qu'elle est véritablement, une association glorieuse à l'œuvre de Dieu, aux desseins de sa Providence sur l'humanité, et, dans l'humanité, sur un peuple qui semble marcher à sa tête, et porter dans ses propres destinées une partie des siennes.

Figurez-vous, messieurs, un chrétien d'une âme tendre et élevée, d'un esprit contemplatif et étendu, un chrétien

aux yeux duquel l'*Histoire universelle* de Bossuet, non tout à fait telle qu'elle est, mais telle que Bossuet l'aurait écrite au dix-neuvième siècle, est la véritable histoire de l'humanité; qui ne voit dans cette humanité qu'une famille que Dieu élève, dans le christianisme que cette éducation même, mais une éducation d'une profondeur inépuisable, qui s'est faite petite quand il le fallait, qui s'est développée à mesure que par elle se développaient les sociétés, qui a grandi avec elles, toujours constante dans son but, mais ne le dévoilant que successivement, contenant en elle non-seulement la solution des problèmes et la satisfaction des besoins du passé, auxquels elle a suffi, mais la solution des problèmes et la satisfaction des besoins du présent et de l'avenir, les uns si nouveaux, les autres si inconnus, et auxquels seule elle peut suffire; figurez-vous ce chrétien, comprenant l'humanité et tout dans l'humanité de ce point de vue, voyant dans tous ses mouvements autant de progrès, dans tous ses progrès, même dans ceux des sciences, même dans ceux de la liberté, même dans ceux de l'industrie, autant de développements nouveaux du christianisme, autant de degrés de cette éducation du genre humain faite par Dieu lui-même; figurez-vous ce chrétien, laissant tomber ses regards sur le pauvre maître d'école de village, découvrant en lui le plus humble, mais le plus puissant, le plus direct instrument de l'œuvre de Dieu sur les hommes; s'éprenant alors, comme Gerson dans sa vieillesse, de cette obscure et sainte mission qui associe le maître d'école à la Providence de Dieu; s'en éprenant d'autant plus qu'elle est plus cachée, plus laborieuse, moins rémunérée; puis, avec ces grandes vues, cette puissante conviction d'une part et cet amour passionné de la mission de l'instituteur de l'autre, entrant dans une

école normale, y annonçant sa foi et son amour, y organisant tout, y réformant tout, maîtres, élèves, enseignement, discipline, dans l'esprit de cet amour et de cette foi, pénétrant l'institution de toutes ces hautes idées et de la puissante synthèse qui les simplifie, et, à force de lumières, transformant tous ces élèves en autant de serviteurs de Dieu et de la civilisation, en autant d'amis de l'humanité et des enfants, en autant de prêtres, si j'osais le dire, passionnément dévoués à cette vie obscure et laborieuse que vous redoutiez; figurez-vous tout cela, messieurs, et vous aurez une idée vraie et complète du noble Mémoire inscrit sous le n° 7, et je serai entièrement dispensé de vous en donner une froide analyse qui en flétrirait les beautés. Je ne connais point de philosophie plus élevée que celle qui a inspiré et qui anime toutes les lignes de ce Mémoire; je n'imagine pas de meilleur livre à mettre entre les mains des fonctionnaires supérieurs de l'instruction primaire et surtout des directeurs d'école normale; et j'ai à peine le courage de dire que, pour que cette solution si élevée du problème fût applicable, il faudrait tout au moins trouver autant d'hommes semblables à l'auteur que nous avons d'écoles normales, et que de tels hommes, rares en tout pays, le sont particulièrement dans le nôtre.

L'auteur du Mémoire n° 4, messieurs, est à mille lieues de la noble confiance qui remplit son concurrent, et les espérances de celui-ci ne seraient à ses yeux que de chimériques illusions. Le sens politique et pratique, la maturité du jugement, une sagesse d'esprit et une sûreté de vues qui ne se démentent jamais un moment, sont les qualités qui le distinguent éminemment. Son style est digne de ces hautes qualités; il est simple et ferme; la phrase, serrée et rapide, va droit à la pensée, qu'elle

exprime toujours avec énergie, souvent avec un bonheur de tour et d'expressions qui n'est jamais recherché. L'auteur pense et écrit en homme d'État, et c'est aux hommes d'État que son Mémoire s'adresse. Il prend les faits comme ils sont, s'arrêtant aux grands et négligeant les détails. Il accepte la charte, la loi, la société, et dans la société la position du gouvernement, la situation du clergé, les sentiments de la population, comme ils sont. Il tient compte de tout, et apprécie avec un sens parfait les complications qui en dérivent dans la solution du problème. Ce problème, il le pose avec une singulière et effrayante énergie, déduisant une à une et comptant toutes les menaces, tous les périls dont il est plein. Et c'est alors, quand il a ainsi tout exposé, tout apprécié dans les faits, que, se mettant en présence des dangers et des nécessités qu'il a signalés; en présence du danger dont menacent la société la demi-science orgueilleuse, l'ambition éveillée et trompée de cette nuée d'instituteurs, imprudemment initiés dans nos écoles normales à une instruction trop haute et à des habitudes trop raffinées; en présence de l'hostilité du clergé, des défiances des familles et des communes, fortifiées ou suscitées par de tels maîtres et les repoussant; en présence des congrégations religieuses offrant à meilleur marché dans les grandes communes, et bientôt peut-être dans les petites, une éducation aimée du clergé, recommandée par lui, et qui semble présenter toutes les garanties qui manquent à l'autre; en présence de l'immense intérêt de l'État à n'être pas vaincu dans cette concurrence, et à conserver entre ses mains la direction et l'enseignement des écoles communales; en présence enfin du seul moyen d'y réussir compatible avec la charte et la loi, qui est de faire préférer ses maîtres, but qu'il ne peut

atteindre qu'en les formant comme ils doivent l'être pour rallier la confiance du clergé, celle des familles et des communes, et ne point imposer à celles-ci des charges trop onéreuses ; c'est alors, dis-je, qu'en présence de ces périls, de ces nécessités, et de beaucoup d'autres que je supprime, l'auteur proclame le seul remède qu'il aperçoive, le seul dont il conçoive la possibilité pratique et l'efficacité, à un état de choses aussi menaçant. Ce remède, messieurs, c'est de ramener les écoles normales au véritable but de leur institution, dont elles commencent visiblement à s'écarter, et qui est de former des instituteurs pour les campagnes; des instituteurs qui trouvent très-beau d'arriver à une si belle position, qui non-seulement s'en contentent, mais s'en félicitent; des instituteurs, par conséquent, qui n'aient rien de commun avec ces demi-savants, vains et vides, pleins de mots et d'orgueil, que se font gloire de former certaines écoles normales; mais qui, sachant à peu près ce qu'ils enseigneront aux enfants, n'ayant rien perdu dans les écoles normales ni des habitudes simples des classes de la société au sein desquelles on les aura choisis avec soin et où ils retourneront vivre, ni des sentiments de piété et des mœurs pures, moins rares qu'on ne le prétend dans les honnêtes familles de nos campagnes, le régime simple et austère de l'école normale ayant, au contraire, fortifié tous ces bons germes, seront accueillis avec confiance par le clergé, à la mission duquel ils s'associeront avec joie, par les familles et les communes, que leurs manières et leurs prétentions n'effaroucheront pas, et pourront se contenter de l'humble traitement et de l'humble vie auxquels la nature de leur profession et la pauvreté des communes les condamnent invinciblement. C'est au nom de cette solution et de ces vues fortement et sim-

plement développées que l'auteur, entrant comme son concurrent dans l'école normale, et y opérant en quelque sorte en sens inverse, crie anathème contre toutes les superfluités, tout le luxe matériel et intellectuel qu'il y rencontre, supprime, efface jusqu'au dernier vestige de ce luxe, et, nouvel abbé de Rancé, en écrit l'austère réforme d'une main ferme et inflexible. Ce que cette réforme a de bon, c'est qu'elle est pratique, c'est qu'elle tient compte de tout ce qu'il est impossible de changer, et se résout en articles de règlement ou de loi qu'on peut écrire aujourd'hui et appliquer demain; c'est, en un mot, qu'elle porte le cachet dont tout l'ouvrage est empreint, celui de l'administrateur et de l'homme politique. Il ne fallait rien moins, messieurs, que ces qualités solides pour balancer aux yeux de votre section celles d'un autre ordre que j'ai signalées dans le Mémoire précédent. Mais, au degré où elles sont portées, elles les valent, si elles ne les surpassent. L'unité de cette composition est aussi forte que celle de l'autre, et toutes les vues en découlent avec la même conséquence et la même harmonie d'une seule idée. Comme composition, le Mémoire n° 4 est même supérieur par la rapidité du mouvement et la juste proportion des parties. L'auteur du n° 7 rêve un peu, et parfois s'oublie dans ses rêves; celui du n° 4, jamais. Son but lui est continuellement présent, et il y marche sans relâche, sans détour, d'un pas égal et prompt, toujours sûr et toujours direct. Son Mémoire mérite ce rare éloge, qu'on en peut dire qu'il est un livre bien fait.

Si votre rapporteur voulait résumer en deux mots l'idée qu'il a cherché à donner à l'Académie de ces deux ouvrages, qui honorent tant son concours, il lui dirait : Mettez le n° 4 sous enveloppe, et envoyez-le au ministre

de l'instruction publique ; tirez le n° 7 à mille exemplaires et faites-le parvenir à tous les fonctionnaires supérieurs de l'instruction primaire. Le premier, en effet, s'adresse à l'homme d'État : il lui indique le mal et le remède. Le second pourrait devenir l'évangile des directeurs d'école normale : ils y puiseraient l'intelligence et l'amour de leur haute mission. Au fond, les deux solutions si habilement formulées dans les deux Mémoires ne s'excluent pas, et toute la rigueur de l'une peut se concilier avec toute l'élévation de l'autre.

Votre section de morale, messieurs, n'a pu se résigner à partager entre des ouvrages si distingués la faible somme de quinze cents francs, et, forcée de choisir, elle s'est décidée pour le plus utile, c'est-à-dire pour le Mémoire inscrit sous le n° 4. Elle vous propose donc de lui décerner le prix ; mais elle vous propose en même temps d'accorder sur les fonds libres de l'Académie une médaille d'or d'égale valeur à l'auteur du Mémoire n° 7.

Elle vous propose enfin d'accorder une *mention très-honorable* à l'auteur du Mémoire n° 6, qui a bien mérité de l'Académie par le grand et utile travail qu'il lui a adressé.

DISCOURS

PRONONCÉ

A LA DISTRIBUTION DES PRIX

DU COLLEGE CHARLEMAGNE.

(Août 1840.)

Quand le ministre m'a désigné pour présider à cette solennité, je ne savais pas, jeunes élèves, à quels succès éclatants il m'associait. Je ne connaissais du collége Charlemagne que sa vieille renommée, les noms illustres qu'il a donnés à la patrie, l'infatigable activité de son chef, l'habileté et la science de ses maîtres, la célébrité des grandes institutions qui lui envoient leurs élèves, et je me sentais honoré de ma mission. Après la journée d'hier, j'en suis glorieux. Par vous, toutes les gloires de votre collége ont été renouvelées, tous ses lauriers rajeunis. Je vous en remercie au nom de l'Université, qui aime ce grand établissement, au nom du ministre qui en est sorti, au nom de ce quartier industrieux et populeux dont vous êtes les enfants et l'espérance, et dont vous soutiendrez, dans les carrières qui vous attendent, la vieille réputation d'activité et de patriotisme.

Continuez comme vous avez commencé, jeunes enfants dont cette année a vu les premiers efforts; achevez de parcourir, avec honneur pour vous, avec gloire pour votre drapeau, la carrière dont vous apercevez le terme à des distances inégales, élèves plus avancés dans le cours de vos études. Vous reverrez des jours semblables à celui-ci; vous y entendrez des voix plus éloquentes que la mienne. L'Université ne vous dit point adieu. Elle vous aime; mais elle ressent, s'il est possible, quelque chose de plus tendre pour ceux qu'elle a si longtemps nourris dans son sein et qui la quittent; à ceux-là qui vont mettre à la voile de ses paisibles ports pour les mers orageuses du monde, à ceux-là laissez-moi, en son nom, adresser quelques paroles sérieuses et quelques derniers conseils.

Il y a aujourd'hui vingt-sept ans qu'à la veille de m'en éloigner comme eux, mon cœur battait pour la dernière fois dans une enceinte semblable à celle-ci. J'en sortis chargé de couronnes pour entrer dans la vie. Cette vie, je l'ai en grande partie parcourue; j'en connais les promesses, les réalités, les déceptions : vous pourriez me rappeler comment on l'imagine; je veux vous dire comment on la trouve, non pour briser la fleur de vos nobles espérances (la vie est parfaitement bonne à qui en connaît le but), mais pour prévenir des méprises sur ce but même, et pour vous apprendre, en vous révélant ce qu'elle peut donner, ce que vous avez à lui demander et de quelle manière vous devez vous en servir.

On la croit longue, jeunes élèves; elle est très-courte: car la jeunesse n'en est que la lente préparation, et la vieillesse que la plus lente destruction. Dans sept à huit ans, vous aurez entrevu toutes les idées fécondes dont vous êtes capables, et il ne vous restera qu'une vingtaine

d'années de véritable force pour les réaliser. Vingt années ! c'est-à-dire une éternité pour vous, et en réalité un moment ! Croyez-en ceux pour qui ces vingt années ne sont plus : elles passent comme une ombre, et il n'en reste que les œuvres dont on les a remplies. Apprenez donc le prix du temps, employez-le avec une infatigable, avec une jalouse activité. Vous aurez beau faire, ces années qui se déroulent devant vous comme une perspective sans fin n'accompliront jamais qu'une faible partie des pensées de votre jeunesse ; les autres demeureront des germes inutiles, sur lesquels le rapide été de la vie aura passé sans les faire éclore, et qui s'éteindront sans fruit dans les glaces de la vieillesse.

Votre âge se trompe encore d'une autre façon sur la vie, jeunes élèves : il y rêve le bonheur, et ce qu'il y rêve n'y est pas. Ce qui rend la jeunesse si belle et qui fait qu'on la regrette quand elle est passée, c'est cette double illusion qui recule l'horizon de la vie et qui la dore. Ces nobles instincts qui parlent en vous, et qui vont à des buts si hauts ; ces puissants désirs qui vous agitent et qui vous appellent, comment ne pas croire que Dieu les a mis en vous pour les contenter, et que cette promesse, la vie la tiendra ? Oui, c'est une promesse, jeunes élèves, c'est la promesse d'une grande et heureuse destinée, et toute l'attente qu'elle excite en votre âme sera remplie ; mais si vous comptez qu'elle le sera en ce monde, vous vous méprenez. Ce monde est borné, et les désirs de votre nature sont infinis. Quand chacun de vous saisirait à lui seul tous les biens qu'il contient, ces biens jetés dans cet abîme ne le combleraient pas ; et ces biens sont disputés, on n'en obtient une part qu'au prix de cette lutte ardente qu'on vous décrivait hier éloquemment, et la fortune n'accorde pas

toujours la meilleure au plus digne. Voilà ce que la vie nous apprend ; voilà ce qui l'attriste et la décourage ; voilà ce qui fait qu'on l'accuse, et avec elle la Providence qui nous l'a donnée. Aucune autre époque ne fut plus heureuse que la nôtre, aucune n'a ouvert plus libéralement à tous l'accès aux bonheurs de la vie, et cependant elle retentit de cette accusation ; on s'en prend à tout de n'être pas heureux, à Dieu et aux hommes, à la société et à ceux qui la gouvernent. Que votre voix ne se mêle pas un jour à cette folle accusation, jeunes élèves ; que votre âme ne tombe point à son tour dans ce misérable découragement ; et pour cela, apprenez de bonne heure à voir la vie comme elle est, et à ne point lui demander ce qu'elle ne renferme pas. Ce n'est ni la Providence ni elle qui vous trompent ; c'est nous qui nous trompons sur les desseins de l'une et sur le but de l'autre. C'est en méconnaissant ce but qu'on blasphème et qu'on est malheureux ; c'est en le comprenant ou en l'acceptant qu'on est homme. Écoutez-moi, jeunes élèves, et laissez-moi vous dire la vérité.

Vous allez entrer dans le monde ; des mille routes qu'il ouvre à l'activité humaine, chacun de vous en prendra une. La carrière des uns sera brillante, celle des autres obscure et cachée : la condition et la fortune de vos parents en décideront en grande partie. Que ceux qui auront la plus modeste part n'en murmurent point. D'un côté, la Providence est juste, et ce qui ne dépend point de nous ne saurait être un véritable bien ; de l'autre, la patrie vit du concours et du travail de tous ses enfants, et dans la mécanique de la société il n'y a point de ressort inutile. Entre le ministre qui gouverne l'État et l'artisan qui contribue à sa prospérité par le travail de ses mains il n'y a qu'une différence, c'est que la fonc-

tion de l'un est plus importante que celle de l'autre; mais à les bien remplir le mérite moral est le même. Que chacun de vous, jeunes élèves, se contente donc de la part qui lui sera échue. Quelle que soit sa carrière, elle lui donnera une mission, des devoirs, une certaine somme de bien à produire. Ce sera là sa tâche; qu'il la remplisse avec courage et énergie, honnêtement et fidèlement, et il aura fait dans sa position tout ce qu'il est donné à l'homme de faire. Qu'il la remplisse aussi sans envie contre ses émules. Vous ne serez pas seuls dans votre chemin; vous y marcherez avec d'autres appelés par la Providence à poursuivre le même but. Dans ce concours de la vie, ils pourront vous surpasser par le talent, ou devoir à la fortune un succès qui vous échappera. Ne leur en veuillez pas, et, si vous avez fait de votre mieux, ne vous en veuillez pas à vous-mêmes. Le succès n'est pas ce qui importe; ce qui importe, c'est l'effort : car c'est là ce qui dépend de l'homme, ce qui l'élève, ce qui le rend content de lui-même. L'accomplissement du devoir, voilà, jeunes élèves, et le véritable but de la vie et le véritable bien. Vous le reconnaissez à ce signe qu'il dépend uniquement de votre volonté de l'atteindre, et à cet autre qu'il est également à la portée de tous, du pauvre comme du riche, de l'ignorant comme du savant, du pâtre comme du roi, et qu'il permet à Dieu de nous jeter tous tant que nous sommes dans la même balance, et de nous peser avec les mêmes poids. C'est à sa suite que se produit dans l'âme le seul vrai bonheur de ce monde, et le seul aussi qui soit également accessible à tous et proportionné pour chacun à son mérite, le contentement de soi-même. Ainsi, tout est juste, tout est conséquent, tout est bien ordonné dans la vie, quand on la com-

prend comme Dieu l'a faite, quand on la restitue à sa vraie destination.

Abordez la vie avec cette conviction, jeunes élèves, et vous n'y trouverez point de mécomptes. Dans quelque condition que le hasard vous y place, vous vous y sentirez toujours dans l'ordre, associés aux desseins de la Providence, y concourant librement par votre volonté, utiles à votre patrie autant qu'il vous a été donné de l'être, maîtres de vous-mêmes et de votre destinée, maîtres de votre bonheur, qui ne dépendra que de vous, et sur lequel ni la fortune ni les hommes ne pourront rien. Renversez cet ordre, abandonnez-vous aux ambitions de votre nature, et vous marcherez de déceptions en déceptions, et vous vous ferez une vie malheureuse pour vous, inutile aux autres. Qu'importe aux autres et à nous, quand nous quittons ce monde, les plaisirs et les peines que nous y avons éprouvés? Tout cela n'existe qu'au moment où il est senti; la trace du vent dans les feuilles n'est pas plus fugitive. Nous n'emportons de cette vie que la perfection que nous avons donnée à notre âme; nous n'y laissons que le bien que nous avons fait.

Pardonnez-moi, jeunes élèves, dans un jour si plein de joie pour vous, d'avoir arrêté votre pensée sur des idées si austères. C'est notre rôle à nous, à qui l'expérience a révélé la vérité sur les choses de ce monde, de vous la dire. Le sommet de la vie vous en dérobe le déclin; de ses deux pentes vous n'en connaissez qu'une, celle que vous montez. Elle est riante, elle est belle, elle est parfumée comme le printemps. Il ne vous est pas donné, comme à nous, de contempler l'autre avec ses aspects mélancoliques, le pâle soleil qui l'éclaire et le rivage glacé qui la termine. Si nous avons le front triste, c'est que nous la voyons. Vivez, jeunes élèves, avec la

pensée de cette pente que vous descendrez comme nous. Faites en sorte qu'alors vous soyez contents de vous-mêmes. Faites en sorte surtout de ne point laisser s'éteindre dans votre âme cette espérance que nous y avons nourrie, cette espérance que la foi et la philosophie allument, et qui rend visible, par delà les ombres du dernier rivage, l'aurore d'une vie immortelle.

OUVERTURE

DU COURS D'HISTOIRE

DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

A LA FACULTÉ DES LETTRES, EN 1828.

PREMIÈRE LEÇON.

Messieurs,

Ce n'est pas sans une vive émotion que je me trouve dans cette enceinte, en présence de ce vaste auditoire auquel ni mes yeux ni ma parole ne sont accoutumés. Je crains de vous paraître bien peu digne et de la tâche difficile que la destination de cette enceinte m'impose, et de la confiance du savant et vénérable professeur qui m'a chargé de le remplacer auprès de vous. Mais ce que je redoute le plus, messieurs, ce sont vos habitudes. Trois hommes dont je m'honore de partager les principes et les intentions, et que je puis avec une égale vérité appeler mes maîtres et mes amis, vous ont accoutumés à une supériorité que vous pourriez être tentés d'imposer comme une obligation à celui qui vient s'asseoir à leur place. Épargnez-moi, messieurs, je vous en conjure, une comparaison si périlleuse; prenez-moi

Pour ce que je suis, pour un homme qui, après avoir consumé sa vie à l'étude de la philosophie, vient vous entretenir de ce qu'il croit savoir, et qui s'estimera heureux s'il peut le faire avec quelque clarté. La clarté, Messieurs, et l'amour de la science, voilà tout ce que je puis vous promettre et tout ce que vous trouverez dans ces leçons. Si de loin en loin vous rencontrez autre chose, remerciez-en la fortune, et non pas moi.

Le but de cette première leçon est de déterminer d'une manière précise quel sera l'objet de ce cours.

La destination de cette chaire me prescrit de vous enseigner l'histoire de la philosophie ancienne. Nous devons donc examiner d'abord ce que c'est que l'histoire de la philosophie, comment on peut la faire, et quelle instruction on peut y trouver.

La philosophie étant une science, l'histoire de la philosophie est l'histoire d'une science. Qu'est-ce donc que l'histoire d'une science? et d'abord, qu'est-ce qu'une science?

Personne ne l'ignore, une science est l'étude d'un certain objet déterminé : ainsi l'astronomie est l'étude des mouvements des corps célestes, la géométrie celle des propriétés de l'étendue, la physique celle des forces générales de la nature ; et chacune de ces études a pour but la connaissance complète de l'objet auquel elle s'applique.

Mais cette connaissance ne s'acquiert pas tout d'un coup. L'esprit humain n'avance que pas à pas dans cette carrière. Il découvre successivement différentes vérités, tant telle est sa faiblesse, que ses découvertes n'épuisent jamais l'objet qu'il étudie. Il y a des sciences commencées, il n'y en a point et probablement il n'y en aura jamais d'achevées.

Il y a donc des moments divers dans le développement d'une science, et c'est pour cela que toute science a une histoire. Les événements de cette histoire sont les découvertes successives des différentes vérités qui la composent. D'où il suit que l'histoire d'une science n'est autre chose que l'histoire même de ces découvertes.

Cette définition serait complète si les hommes qui étudient une science ne rencontraient jamais que des vérités; mais il est loin d'en être ainsi, et l'histoire de toutes les sciences est là pour attester qu'ils commettent bien des méprises et rencontrent l'erreur aussi souvent que la vérité. Dans les premiers temps surtout, l'objet de la science étant mal circonscrit, les problèmes mal posés, les méthodes encore incertaines, l'impatience de la curiosité grande et l'expérience de l'erreur faible, on prend facilement le faux pour le vrai, et surtout la vérité incomplète pour la vérité complète; et de là beaucoup d'opinions, dont les unes sont entièrement hypothétiques, et dont les autres présentent, dans des proportions diverses, un mélange de vérité et d'erreur.

Or, les erreurs sont aussi des événements dans l'histoire d'une science et des événements importants, car ils exercent une grande influence sur la découverte de la vérité.

Il est vrai que rien de ce qui est faux ne demeure dans la science. Les opinions dénuées de fondement disparaissent à la longue, et de celles qui contiennent une portion d'erreur et une portion de vérité il ne reste que la portion vraie. Mais, les erreurs n'en exercent pas moins une action puissante sur le développement de la science, les unes retardant la découverte de la vérité, les autres la préparant, les autres la causant, toutes s'y rattachant de quelque

manière: en sorte que l'histoire des erreurs entre comme élément essentiel dans celle de la découverte des vérités, et qu'on ne pourrait omettre la première sans mutiler et sans obscurcir l'histoire même de la science.

L'histoire d'une science n'est donc pas seulement l'histoire des vérités successivement découvertes sur l'objet de cette science, c'est encore l'histoire des erreurs qui se sont mêlées à ces vérités. En sorte qu'en généralisant nous devons définir l'histoire d'une science l'histoire des opinions successivement émises sur l'objet de cette science depuis l'origine jusqu'à nos jours.

Examinons maintenant de quels éléments se compose nécessairement l'histoire d'une science et à quelles conditions on peut la faire.

L'histoire d'une science doit nécessairement comprendre l'exposition des opinions : car les opinions sont les événements de cette sorte d'histoire, et sans ces événements elle n'existerait pas. Mais est-ce tout, messieurs, et l'histoire d'une science doit-elle et peut-elle s'en tenir là? Non, messieurs, un autre élément est indispensable; c'est la critique de ces opinions. Que signifierait l'histoire d'événements que nous ne comprendrions pas, et dont nous ne pourrions pas apprécier la valeur et le caractère? Une pareille histoire ne serait qu'une longue énigme. Or, telle serait celle des opinions qui ont signalé le développement d'une science, si elle ne comprenait pas l'appréciation, ou, ce qui revient au même, la critique de ces opinions. Cette histoire ferait passer sous nos yeux des événements que nous ne comprendrions pas, et par conséquent l'histoire de ces événements serait elle-même inintelligible.

On ne peut point appliquer à l'histoire d'une science la théorie qu'on a souvent et tout récemment encore ap-

pliquée à l'histoire proprement dite. Les événements qui sont l'objet de l'histoire proprement dite sont tels, que tout lecteur est capable de les comprendre et presque toujours de les apprécier. En effet, le lecteur étant homme, et les événements dont il s'agit étant des actions humaines inspirées par les mobiles ordinaires de nos déterminations, chacun porte en soi une clef pour comprendre et un tribunal pour juger ce que l'historien se contente de raconter. Mais dans l'histoire d'une science il n'en est pas ainsi : les événements étant des opinions sur des matières étrangères au sens commun, ces événements et l'histoire elle-même seraient inintelligibles, si l'historien abdiquait la critique et se renfermait dans l'exposition. La critique est donc un élément nécessaire de l'histoire d'une science.

C'est l'érudition, messieurs, qui donne les opinions que l'historien d'une science doit exposer. Mais où puise-t-il la critique de ces opinions ? il ne peut la puiser que dans la connaissance de la vérité que ces opinions vraies ou fausses ont toutes la prétention d'exprimer. Car, s'il ne sait pas la vérité, comment pourra-t-il juger que telle opinion est vraie, que telle autre est fausse, que telle autre est un mélange de vérité et d'erreur ? Il faut donc qu'il connaisse la vérité sur l'objet de la science. Or, qu'est-ce que la vérité sur l'objet d'une science ? c'est la science elle-même. D'où il suit que la critique, élément indispensable de l'histoire de toute science, présuppose que la science elle-même est faite, c'est-à-dire que la vérité est trouvée, du moins en partie, sur l'objet de cette science.

Voyez, en effet, comment Bailly procède dans sa belle histoire de l'astronomie. Il ne se contente pas d'exposer dans leur ordre chronologique les différentes

pinions qui ont été émises sur les procédés astrono-
.iques. Il apprécie chacune de ces opinions. Il signale
:s unes comme de simples hypothèses; il voit poindre
'ans les autres un commencement de vérité ; ce germe
e développe dans les systèmes postérieurs, et enfin la
/érité se dévoile et s'accroît dans la pensée d'un homme
le génie. Avec quel criterium Bailly démêle-t-il ainsi le
vrai du faux, les opinions erronées des opinions exac-
tes? avec les vérités astronomiques démontrées de son
temps, avec la science astronomique telle qu'elle était à
l'époque où il écrivait. Si rien de certain n'avait été
constaté en astronomie à la fin du dix-huitième siècle,
toute critique des opinions astronomiques eût été impos-
sible, et par conséquent l'histoire de l'astronomie elle-
même l'eût été. Donc, encore une fois, la critique pré-
suppose la science ; sans la science elle est impossible.

L'exposition des opinions, et la critique de ces opinions,
tels sont donc les deux éléments de l'histoire de toute
science. L'érudition et la science elle-même, telles sont
les sources où l'historien puise et ne peut pas ne pas
puiser ces deux éléments.

Il nous reste à rechercher dans quel but on fait l'his-
toire d'une science, ou, ce qui revient au même, quelle
instruction l'esprit humain peut y trouver.

Ce but me semble double, messieurs. L'esprit hu-
main, revenant sur ses traces, reconnaît dans l'histoire
d'une science, et comment il s'est égaré dans la re-
cherche de la vérité, et par quels procédés il est par-
venu à la découvrir. Ce double spectacle est pour lui
une leçon de méthode. En second lieu, le développe-
ment d'une science n'est autre chose que le dévelop-
pement même de l'esprit humain sur un des grands
problèmes que cet univers présente à sa curiosité. L'his-

toire d'une science est donc une page de l'histoire de l'esprit humain. Là se révèlent, comme dans l'histoire proprement dite, mais d'une manière plus claire encore, les lois de son développement. Car, après tout, les événements matériels que celle-ci recherche ne sont que les conséquences extérieures des événements intérieurs dont l'intelligence humaine a été le théâtre ; et les événements qui se passent dans l'intelligence humaine ne sont à leur tour que des opinions successivement formées sur les grandes questions qui intéressent l'humanité. Il y a donc entre ces deux ordres d'événements le même rapport de l'effet à la cause. Ils marquent donc également les lois du développement de l'humanité, avec cette différence cependant que ces lois se révèlent en nous d'une manière bien plus nette dans la succession des événements intellectuels ou des idées que dans celle des événements matériels.

Telles sont, messieurs, les deux espèces d'instruction qu'on peut chercher dans l'histoire d'une science. L'histoire d'une science est une leçon de méthode. L'histoire d'une science est un document important pour l'histoire de l'humanité. J'ajoute que ces deux résultats impliquent également la critique des opinions, et ne peuvent être donnés par la simple exposition. Car où serait la leçon de méthode si l'on n'avait point distingué les opinions vraies des opinions fausses? Et quelle lumière jetterait l'exposition des opinions sur la marche de l'esprit humain, si ses faux pas n'étaient pas distingués de ses triomphes?

Nous venons de déterminer, messieurs, et les résultats, et les conditions, et le but de l'histoire de toute science. Nous connaissons donc et les résultats, et les conditions, et le but de l'histoire de la philosophie.

L'histoire de la philosophie doit comprendre deux éléments : l'exposition des opinions, et la critique des opinions. Que suppose l'exposition des opinions? la connaissance de ces opinions. Que suppose la critique des opinions? la connaissance de la vérité sur les problèmes que ces opinions ont la prétention de résoudre.

La connaissance des opinions philosophiques est possible, messieurs. Il suffit d'étudier les monuments originaux qui les contiennent, ou, quand ces monuments ont péri, les expositions que des écrivains postérieurs ou contemporains nous en ont conservées. De ce côté là donc, point d'obstacle insurmontable à l'histoire de la philosophie.

Mais en est-il de même de la critique? Non, messieurs, et ici je suis obligé de vous faire part de la situation embarrassante dans laquelle je me trouve.

La philosophie, messieurs, comprend un très-grand nombre de problèmes différents, qui ont été agités dans les temps anciens comme dans les temps modernes. Or, prenez un quelconque de ces problèmes, vous trouvez que ce problème est aussi peu résolu de nos jours qu'il l'était du temps de Platon et d'Aristote. Trois ou quatre grandes opinions se disputent l'honneur de le résoudre au dix-neuvième siècle comme dans l'antiquité. Mais, entre ces opinions il n'y a rien de décidé. Laquelle est la vérité? L'une d'elles, même, est-elle la vérité? C'est ce qu'on ne sait pas. C'est ce que tous les efforts des philosophes n'ont pu déterminer encore. Elles se partagent les esprits, sans qu'aucune d'elles soit encore parvenue à les réunir. Voilà où en sont tous les problèmes philosophiques sans aucune exception.

Que suit-il de là, messieurs? Il s'ensuit que sur aucun la vérité n'est trouvée. Et si la vérité n'est trouvée sur

aucun, qu'en résulte-t-il? Qu'il n'y a aucune vérité reconnue en philosophie, ou, en d'autres termes, que la science philosophique n'existe pas encore. Mais la critique présuppose la connaissance de la vérité. La critique des opinions philosophiques est donc impossible. On peut donc exposer les opinions philosophiques, mais on ne saurait les apprécier.

En effet, messieurs, avec quoi et au nom de quelle règle l'historien de la philosophie pourrait-il les apprécier? Ce ne serait pas au nom de la vérité, puisqu'elle n'est point connue. Ce ne pourrait donc être qu'au nom d'une des opinions qui ont la prétention de l'exprimer. Mais qu'arriverait-il s'il prenait pour base de ses jugements l'une de ces opinions? Qu'il se verrait forcé de déclarer vrai, au nom de cette opinion, ce qu'il aurait été forcé de déclarer faux s'il en avait adopté une autre. La critique dépendrait donc entièrement de la préférence qu'il aurait accordée à telle opinion sur toutes les autres. Mais quel titre pourrait avoir cette opinion à cette préférence? Aucun, puisque, la vérité n'étant point connue, la valeur de ces opinions ne peut être appréciée. Sa critique, reposant sur une base incertaine, serait donc incertaine comme elle; elle n'aurait aucune autorité. Elle ne serait que la critique des systèmes par un système.

Confiez à Cabanis le soin de faire l'histoire de la philosophie, il déclarera vrai le système métaphysique d'Épicure, car ce système est le sien. Confiez à Kant la même tâche, il déclarera faux le même système, car ce système est le contraire du sien. Quelle autorité la critique de Cabanis aura-t-elle auprès de Kant, et celle de Kant aux yeux de Cabanis? aucune. Quelle autorité chacune de ces critiques aura-t-elle aux yeux du com-

mun des hommes? aucune. Car le commun des hommes pourra-t-il décider entre l'autorité de l'un de ces philosophes et l'autorité de l'autre?

Et si le système d'Épicure est à la fois une erreur pour Kant et la vérité même pour Cabanis, ne s'ensuivra-t-il pas qu'en découvrant ce système, l'esprit humain aura fait selon l'un un faux pas, selon l'autre une découverte immense? L'un fera donc reculer, l'autre avancer l'esprit humain à cette époque de notre histoire. La marche de l'esprit humain sera donc représentée d'une manière opposée dans les deux tableaux. Le but de l'histoire d'une science sera donc manqué dans l'une et dans l'autre : car, encore une fois, à laquelle de ces deux versions le lecteur pourra-t-il s'en rapporter?

Tant donc que la philosophie n'est pas faite, les histoires de la philosophie ne peuvent être que des systèmes. Aussi, les différentes histoires de la philosophie que nous avons portent toutes le cachet des écoles diverses dont elles sont sorties. Les faits ou l'érudition restent les mêmes, les jugements ou la critique varient.

L'histoire de la philosophie suppose donc la philosophie faite. Entreprendre l'une avant l'autre, c'est vouloir la fin avant le moyen. C'est un cercle vicieux manifeste.

Telle est, messieurs, la conclusion à laquelle la logique nous force d'aboutir. Maintenant que ferons-nous? D'un côté, la logique exige que nous fassions la science, et que nous la fassions par l'histoire de la science. De l'autre, la destination de cette chaire veut que nous fassions l'histoire de la science, et non point la science. Quel parti prendre? Comment échapper aux inconvénients? L'historien de la philosophie pourra-t-il apprécier

les systèmes? Ce ne serait pas au nom de la vérité, puisque la vérité n'est pas connue. Ce ne pourrait donc être qu'au nom d'une opinion particulière. Mais qu'arriverait-il de là? qu'en jugeant au nom de cette opinion, il serait forcé de déclarer vrai ce qu'il aurait été forcé de déclarer faux s'il avait adopté pour base de ses jugements l'opinion contraire, qui n'a ni plus ni moins de titres à passer pour la vérité.

FAITS ET PENSÉES

SUR LES SIGNES[1].

Cette question des signes est extrêmement complexe. Elle contient une foule de problèmes et implique une grande variété de recherches. Si on ne veut pas s'égarer dans ce dédale, il faut avant tout en étudier et en démêler les détours, et pour cela n'y pénétrer que lentement, et, à chaque pas que l'on y fait, reconnaître avec soin les parties parcourues. De plus, cette question touche à beaucoup d'autres qui lui sont analogues ou qu'elle semble comprendre, et dont il est nécessaire de la distinguer, si on ne veut mêler des faits et des notions de natures différentes et tomber dans des confusions qui la rendraient insoluble. Enfin, elle a dans plusieurs sens une portée dont il faut savoir se défendre : car, si on la

1. *Note de l'éditeur.* — Ce morceau n'est pas terminé; mais cependant il est assez développé pour que la théorie entière de l'auteur puisse être saisie. C'est l'un des derniers qui soient sortis de sa plume. Il était écrit sur des fragments de lettres dont quelques-unes portent la date de septembre 1841.

suivait dans toutes ses ramifications éloignées et qu'on se laissât entraîner à toutes les perspectives qu'elle ouvre, on sortirait de la théorie des signes proprement dits pour étudier une foule de questions qu'elle éclaire, il est vrai, mais qui lui sont extérieures; en ne sachant pas se retenir et se borner, on irait à tout et on ne finirait rien. Il en est ainsi de toute grande question philosophique. Sa solution rayonne au loin et illumine des espaces immenses. Ces horizons doivent être montrés, mais non visités, autrement la philosophie n'aurait plus de limites et perdrait son propre caractère: sciences et arts, elle absorberait tout. L'entendre ainsi, ce serait chercher à lui ôter son plus grand charme, celui qu'elle tient de ces vastes perspectives qu'elle ouvre de tous côtés, de cette auréole de conséquences fécondes qui l'environne, et qui cesseraient d'être poétiques si elle y pénétrait.

Dégager peu à peu les nombreuses questions qu'enferme celle des signes, distinguer ces questions des problèmes que le voisinage et l'analogie tendent à y mêler, enfin trouver la limite où ces questions, qui sont philosophiques, s'arrêtent, et au delà de laquelle s'ouvre le champ des applications qui ne le sont pas: telle est la triple tâche à laquelle doit s'appliquer d'abord tout esprit qui sait se conduire, et qui, ayant quelque idée de la complexité et des difficultés du sujet, a la volonté de la démêler et de l'éclaircir.

Cette tâche, nous allons l'aborder; nous chercherons lentement et, en apparence peut-être, sans beaucoup d'ordre : semblable au voyageur qui reconnaît un pays inconnu, nous irons un peu à l'aventure, nous laissant conduire par les faits que nous rencontrerons, recueillant les indications, les problèmes, et les remarques de toute espèce qu'ils nous suggéreront. Mais peu à peu, nous

l'espérons, la lumière sortira de toutes ces données, et l'ordre à sa suite. Nous verrons les questions se dégager, se subordonner, se classer, et la recherche entière s'organiser dans son ensemble. Sa circonspection et ses limites naturelles se dessineront. La carte du pays se dévoilera, sinon sans lacunes, du moins dans ses grands traits et dans ses points fondamentaux.

Des traités nombreux, de longs ouvrages même, existent sur la matière. Nous n'avons voulu ni les consulter ni les lire: non que nous les méprisions et que nous dédaignions d'y puiser, mais par deux raisons que nous dirons naïvement : la première, c'est que les idées qu'ils nous suggéreraient gêneraient la liberté de notre esprit, qui aime à se conduire à sa façon, et dépouilleraient pour lui cette recherche de son plus grand charme, qui est dans la recherche même plutôt que dans le résultat qu'elle peut donner à la science; la seconde, c'est que nous ne comprenons bien que ce que nous avons trouvé, et que les idées d'autrui, quand nous n'avons pas d'abord exploré nous-même la matière à laquelle elles se rapportent, n'ont pour nous qu'un sens vague, nous troublent plutôt qu'elles ne nous éclairent. C'est notre habitude, quand nous avons cherché tout seul et fixé nos idées ou nos doutes sur une question, d'aller voir ce qu'ont vu, pensé les autres. Nous les comprenons alors, et souvent leurs vues rectifient ou étendent les nôtres. Elles ont, *après*, de la lumière pour nous; elles n'en auraient point *avant*.

Tout cela posé et bien entendu, nous commencerons.

I

Tout signe suppose une chose signifiée; et, puisqu'il indique et révèle cette chose à l'esprit, tout signe suppose aussi une intelligence qui le saisisse et le comprenne. On voit par là, du premier coup, que le signe est un intermédiaire entre deux termes : l'un toujours le même, l'intelligence, l'autre multiple et variable à l'infini, la chose signifiée, et que sa fonction est de désigner, de faire concevoir le dernier de ces termes, c'est-à-dire la chose qu'il signifie, au premier, c'est-à-dire à l'esprit, pour lequel il la signifie.

Telle est dans sa plus grande généralité la nature du signe, telle est aussi sa vertu.

Il suit de là qu'entre le signe et la chose signifiée il doit y avoir un rapport : car, pour qu'un signe ait la vertu de révéler à l'esprit telle chose plutôt que telle autre, il faut qu'il existe entre cette chose et lui une relation spéciale qu'il n'a pas avec toute autre chose.

Et, comme cette relation spéciale est la seule circonstance qui donne au signe sa vertu, c'est-à-dire qui le fasse signe, il suit de là que ce rapport est nécessairement perçu par l'esprit quand il comprend le signe : autrement l'esprit ne pourrait découvrir que c'est telle chose, et non point toute autre, que le signe désigne.

Il y a donc nécessairement entre tout signe et la chose qu'il signifie un rapport, et l'intelligence du signe ne peut être que la perception claire ou confuse de ce rapport par l'esprit.

Et comme l'esprit ne saisit d'abord que le signe, et

que c'est par le signe qu'il arrive à la chose signifiée, il faut de plus que, par des lois propres, l'esprit soit naturellement conduit à passer du signe qu'il perçoit au rapport de ce signe avec autre chose, et de ce rapport à la chose signifiée elle-même.

Avant d'aller plus loin, examinons quelques faits, et voyons si nous y trouverons la confirmation de ces diverses anticipations.

On prononce devant moi le mot *maison:* instantanément ce son complexe me fait concevoir la chose qu'il signifie, et à laquelle je ne pensais pas du tout.

Le mot *maison* a donc été un intermédiaire entre mon esprit et la chose réelle dont il est le signe dans la langue française. Il a fait concevoir cette chose à mon intelligence : telle a été sa fonction dans l'opération qui s'est accomplie.

Mais d'où vient à ce mot la vertu de susciter dans mon esprit l'idée d'une habitation plutôt que celle d'un arbre, d'un cheval, de tout autre objet? évidemment de la relation établie entre ce mot et cette chose spéciale, relation qui n'existe pas entre ce même mot et aucune autre réalité.

Mais, si j'eusse ignoré cette relation comme l'ignorent tous les hommes qui ne savent pas le français, vainement le mot aurait frappé mon oreille, vainement la relation établie entre ce mot et la chose qu'il signifie aurait existé; il est évident que je n'aurais pas compris, et que le signe n'en eût pas été un pour mon esprit.

Si j'ai compris, c'est que j'avais connaissance de la relation établie entre le son *maison* et la chose ainsi appelée : en sorte que le son perçu par mon oreille, le rapport, et l'autre terme, ont été immédiatement conçus par mon esprit.

Prenons un autre exemple très-peu différent : J'entends un cri jeté non loin de moi par une personne que je ne vois pas : aussitôt mon esprit conçoit un être humain qui souffre une cruelle douleur, et il y a si peu de doute dans cette interprétation instantanée, que je m'élance pour secourir la personne inconnue dont ce signe m'a révélé la souffrance.

Ici, comme dans le précédent exemple, le cri a été mon intermédiaire entre mon esprit et un certain fait dont il est le signe. Il a révélé ce fait à mon intelligence.

Mais pourquoi ce fait plutôt que tout autre, sinon parce qu'entre ce signe et ce fait il y a un rapport qui les lie et qui s'évanouirait si on changeait l'un des deux termes?

Mais si j'eusse ignoré le rapport, le signe aurait-il agi sur moi, et sa fonction révélatrice se fût-elle accomplie? évidemment non. Je n'ai pu comprendre et je n'ai compris qu'à une condition : c'est que je savais le rapport spécial établi entre les deux termes. C'est la connaissance de ce rapport qui a donné au signe sa vertu et qui, le signe perçu, m'a révélé instantanément la chose signifiée.

Ces exemples suffisent pour ne laisser aucun doute sur les points que voici :

1° Le signe est un intermédiaire entre l'esprit et la chose signifiée.

2° Sa fonction est de révéler à l'esprit la chose signifiée.

3° Il ne le fait qu'à une condition : c'est qu'il y ait un rapport entre la chose signifiée et lui.

4° Mais cette première condition ne suffit pas : il en faut une seconde, c'est que l'esprit conçoive ce rapport

lorsque le signe paraît, ce qui ne serait pas possible s'il ne le connaissait pas auparavant.

Voilà déjà quelques points établis ; nous allons en démontrer d'autres.

II

Nous avons dit que le signe n'était signe qu'à la condition qu'il y eût un rapport spécial entre lui et la chose signifiée, et de plus, que l'esprit ne pouvait comprendre le signe qu'à la condition que ce rapport fût préalablement connu. La première de ces lois n'a besoin ni de nouvelle preuve ni d'explication. Elle est parfaitement évidente et on ne peut plus claire. Il n'en est pas de même de la seconde.

On conçoit bien que, si le signe n'est signe que par une circonstance, l'esprit ne le saisira comme tel, c'est-à-dire ne le comprendra, que s'il saisit cette circonstance. On conçoit bien encore que, cette circonstance étant un rapport du signe avec la chose signifiée, rapport qui n'est pas visible non plus que la chose signifiée, l'esprit ne peut le percevoir comme le signe, et que, s'il doit le connaître, il faut qu'il le conçoive. On comprend enfin qu'il ne peut le concevoir à propos du signe que s'il le connaît déjà, et si bien qu'il suffise que le signe se montre pour lui en suggérer aussitôt l'idée et celle de la chose signifiée. Tout cela paraît évident, nécessaire, et par conséquent incontestable. Et cependant, tandis que beaucoup de faits confirment pleinement ces inductions, d'autres en très-grand nombre semblent les démentir, ou tout au moins exiger qu'on les modifie sur un point.

Parmi les faits qui sont en harmonie parfaite avec ces inductions, on peut citer tous ces systèmes de signes qui composent les langues. Prenez un quelconque de ces signes : vous verrez qu'il est lié par un rapport spécial avec la chose qu'il désigne ; vous verrez que ce rapport est un simple rapport d'association ; vous verrez que votre esprit a été instruit de l'existence de ce rapport le jour où on lui a appris le sens de ce signe ; que c'est en cela même qu'a consisté pour lui la connaissance de la valeur de ce signe, et que maintenant, s'il comprend incontestablement ce signe toutes les fois qu'il lui apparaît, c'est qu'aussitôt il lui rattache et le rapport qui le lie à une certaine chose, et cette chose elle-même.

Ce qui fait qu'on sait une langue, c'est qu'on a appris à quelle chose, à quel fait réel est associé, par un rapport convenu et constant, chaque mot, chaque forme de cette langue.

Ce qui fait qu'il faut apprendre une langue, c'est qu'on ne peut deviner ces rapports, et qu'il faut en acquérir la connaissance et les fixer un à un dans sa mémoire.

Quand on apprend une langue en l'entendant parler, c'est le rapport établi entre chaque mot et la réalité signifiée qu'on apprend directement.

Quand on apprend une langue avec un dictionnaire, c'est le rapport entre chaque mot de cette langue et le mot correspondant d'un autre que l'on sait déjà que l'on apprend indirectement. Ce n'est que par l'intermédiaire de ce mot de la langue que l'on sait qu'on arrive à connaître la réalité signifiée par le mot de la langue que l'on ne sait pas.

Aussi tandis que, pour les langues directement apprises, l'esprit passe immédiatement du mot à la réalité

qu'il représente, pour les langues indirectement apprises, on sait qu'il va d'abord au mot correspondant de la langue qui a servi d'intermédiaire, et que ce n'est que par le moyen de ce mot qu'il arrive à la réalité signifiée.

Le travail de l'esprit dans l'intelligence du signe apparaît donc avec la plus grande évidence dans l'intelligence de ces systèmes de signes qu'on appelle les langues. Il est clair qu'il commence par apprendre les rapports établis entre chaque signe et la chose signifiée, et que comprendre un quelconque de ces signes, c'est tout uniment pour lui se rappeler, quand ce signe paraît, le rapport qui l'associe à la chose qu'il désigne dans la langue. L'esprit apprend d'abord le rapport, ce qui lui fait connaître ce signe comme tel. Il se souvient ensuite de ce rapport quand le signe paraît, ce qui fait qu'il le comprend.

C'est absolument de la même manière que nous passons des figures de l'écriture aux sons du langage. Celles-là deviennent signes de ceux-ci aux mêmes conditions. Nous les apprenons et les comprenons de la même manière.

Tous ces faits confirment donc pleinement la loi selon laquelle il nous a paru *a priori* que l'intelligence devait comprendre le signe. Mais il en est d'autres non moins nombreux qui semblent résister à cette loi et en indiquer une autre. Nous allons en remarquer quelques-uns.

Et d'abord, je reprendrai celui que j'ai déjà cité dans les pages précédentes. Une personne jette un certain cri. Sans voir cette personne, je conçois aussitôt qu'elle éprouve une vive douleur, et je vole à son secours. Le cri remplit ici toutes les fonctions du mot dans les exemples précé-

demment cités. Il est pour moi signe d'un fait que je ne perçois pas, mais qu'il me révèle immédiatement. Il est lié à ce fait par un rapport tellement spécial, qu'il n'est signe que de ce seul fait, et non point d'aucun autre, et que réciproquement la moindre modification dans la nature de ce cri en changerait la valeur comme signe, et ferait qu'au lieu de me révéler le phénomène de la douleur dans la personne qui l'a poussé, il m'en indiquerait un autre, l'étonnement, l'admiration, la colère, par exemple. Enfin, je le comprends instantanément, ce qui semble ne pouvoir se faire si je n'ai pas précédemment appris la valeur de ce signe, c'est-à-dire le rapport spécial qui l'unit au phénomène de la douleur. Et cependant, en examinant la chose de près, il ne paraît pas qu'on puisse admettre cette dernière conclusion; tout semble prouver au contraire que, la valeur de ce signe, je ne l'ai jamais apprise, et que je la savais antérieurement à toute expérience qui aurait pu me la révéler.

En comparant en effet la nature de ce signe avec celle des mots qui composent une langue, on y trouve des différences notables qui indiquent que ces phénomènes ne sont point identiques, bien qu'ils remplissent également les fonctions de signes pour notre intelligence.

Et d'abord, les signes qui composent une langue n'ont un sens que pour ceux qui ne la savent pas; ils n'en ont aucun pour ceux qui la savent. Pour tout homme qui ignore le français, le mot *maison* non-seulement ne représente pas la chose particulière qu'il me désigne à moi qui le sais, mais il ne représente rien du tout, il n'est pas signe; c'est un vain son qui n'a aucun sens, aucune valeur. En est-il de même du cri qui indique la douleur? Non : pous-

sez ce cri parmi les Hottentots, les Esquimaux, les Chinois, les Indous; qu'il frappe l'oreille d'une créature humaine quelconque, il sera immédiatement interprété de la même manière, il sera uniformément et universellement compris comme le signe de la douleur.

Il y a plus : de même qu'il est universellement compris, ce signe est universellement employé pour exprimer, pour traduire sans détours le phénomène d'une douleur vive et subite. Réunissez les représentants des divers peuples de la terre, et, leur montrant une *maison*, obtenez d'eux qu'ils désignent cet objet par un signe, chacun d'eux prononcera un mot différent, et un mot qui n'aura ce sens que pour lui et ceux de sa langue, et qui n'en aura aucun pour tous les autres. Faites au contraire que tous éprouvent en même temps une vive et subite douleur, tous pousseront le même cri, qui sera compris par tous.

Non-seulement donc le cri qui exprime la douleur vive ou subite l'exprime universellement pour toute créature humaine, mais toute créature humaine exprime universellement ce phénomène, quand elle l'éprouve, par le même signe.

Le cri est donc un signe universellement employé par tous pour exprimer un certain phénomène, et universellement interprété et compris par tous comme exprimant ce phénomène.

Mais ce n'est pas tout. Un enfant n'emploie les mots de la langue que quand il les a appris comme *sons* d'abord et comme *signes* d'une certaine réalité ensuite. Il y a un temps où l'enfant ne sait aucun de ces sons, et en ignore absolument la valeur, et il est facile de suivre le progrès lent par lequel il acquiert peu à peu cette double science qu'il ne possédait pas. Mais que, dans les lan-

ges du berceau, et le jour même de sa naissance, un enfant éprouve une vive douleur, aussitôt il pousse un cri, qui pour tous les hommes est le signe de ce phénomène. Qui lui a appris ce signe? ce n'est pas l'expérience assurément. Il s'en sert évidemment sans l'avoir appris.

Il est plus difficile de constater qu'il le comprend également avant d'en avoir appris la valeur par l'expérience, et cela tient à ce qu'on pourrait supposer que, se servant instinctivement de ce signe pour exprimer sa douleur, il apprend ainsi l'interprétation qu'il doit lui donner chez les autres. En effet, il s'écoule un certain temps avant que les sens de l'enfant nouveau-né aient des perceptions distinctes des phénomènes extérieurs, avant que ses yeux discernent, que ses oreilles entendent distinctement. Ce temps paraît suffisant pour qu'il fasse l'expérience dont il s'agit, ou qu'on puisse supposer que c'est de cette expérience qu'il part pour interpréter chez les autres les signes dont il s'est servi lui-même, quand ses sens sont assez développés pour percevoir ces signes.

Mais cette explication ne résiste pas, quand on la rapproche des faits et qu'on l'approfondit.

L'enfant en effet peut bien entendre le cri qu'il pousse quand il souffre, et par conséquent associer instinctivement ce cri avec le phénomène de la souffrance; mais il ne peut voir l'expression que prend sa propre figure quand il éprouve du plaisir ou de la douleur, et par conséquent il ne peut associer cette expression avec le phénomène intérieur correspondant. Et cependant il est parfaitement établi que, du moment où ses sens perçoivent, la figure riante de sa nourrice le calme et le fait sourire, tandis qu'une expression triste produit l'effet

contraire. Il y a plus : l'enfant est incapable de montrer et par conséquent de donner à sa figure l'expression de la menace, et cependant il comprend cette expression sur le visage des autres, et elle l'effraye et le fait pleurer. Plus tard il comprend des gestes qu'il n'a jamais faits ni pu faire lui-même, et dont l'expérience ne lui a pas appris le sens. Tous ces faits sont parfaitement constants, et ne peuvent échapper à qui a suivi les développements de la nature humaine dans un enfant. Il en résulte qu'il comprend certains signes sans en avoir appris la valeur ni en soi ni chez les autres. Or, s'il les comprend ainsi, il s'ensuit que c'est de la même manière, et non par expérience, qu'il comprend le cri de la douleur chez les autres : car ce signe a tous les autres caractères de ceux que l'enfant comprend instinctivement; il est connu et employé par l'enfant avant qu'il ait pu lui être enseigné; il est, comme eux, universellement employé et compris dans le même sens par tous les peuples de la terre, par toute créature humaine sans exception.

Si on veut réfléchir à cette universalité de certains signes, on trouvera qu'elle serait inexplicable, si ces signes étaient, comme ceux des langues, le résultat d'une explication arbitraire, et qu'il faut absolument, puisqu'ils sont universellement employés et compris dans le même sens, que l'enfant s'en serve et les entende sans les avoir appris.

En effet, si l'enfant n'exprimait une douleur vive par un certain cri que par imitation, et après avoir appris que ce cri est le signe de ce phénomène, son père et sa mère l'auraient également appris de leurs parents, ceux-ci des leurs, et ainsi de suite; mais à cette série d'imitations il faut un commencement, et ce commencement, dans l'hypothèse, ne saurait être qu'une associa-

tion arbitraire entre le signe et la chose signifiée. Or, en admettant le cas le plus favorable, c'est-à-dire celui de l'unité de la famille humaine et de la procréation de cette famille par un seul couple, comment se pourrait-il que cette convention n'eût subi aucune de ces modifications infinies qu'ont subies, dans la même hypothèse, les signes de la langue primitive, modifications si diverses et si profondes, que ces signes chez un peuple sont absolument inconnus et dénués de sens pour tout autre peuple? Par quel miracle, issus également d'une convention arbitraire, ces deux ordres de signes auraient-ils rencontré des destinées si différentes? Comment les uns fussent-ils restés universels et communs à toute l'espèce, tandis que les autres se sont altérés ou modifiés de mille manières? Évidemment ce serait là un phénomène inexplicable, et le raisonnement seul démontrerait que ces signes n'ont ni la même origine ni la même nature, quand bien même les faits n'établiraient pas que les uns ne sont employés et compris qu'après avoir été appris, tandis que les autres le sont antérieurement à tout enseignement et indépendamment de toute expérience et de toute imitation.

C'est là un fait extrêmement curieux, une distinction très-importante entre les signes. Et, quand bien même nous n'arriverions pas à la solution de la question qui nous l'a fait découvrir, elle serait à elle seule un résultat considérable de cette recherche. Arrêtons-nous donc un moment à constater ce résultat. Nous reviendrons après à la question qui nous y a conduit.

Il y a évidemment deux ordres de signes, parfaitement distincts, et qu'il n'est pas possible de confondre, bien que les uns et les autres soient également des signes, et en remplissent uniformément les fonctions.

Le rapport qui associe les uns à la chose signifiée est arbitraire et de pure convention; et, parce qu'il en est ainsi, on n'en sait la valeur que quand on l'a apprise, et par conséquent on ne peut s'en servir et les comprendre qu'au moyen de cette instruction préalable. De plus, cette association des signes à la chose signifiée étant arbitraire, elle n'a rien d'universel. Les différents peuples ont associé à une même réalité un signe différent: de là des systèmes de signes infiniment différents pour exprimer l'immense variété des choses et des faits. Ces systèmes sont les langues. Chaque peuple a la sienne, et ne peut comprendre celle des autres qu'après l'avoir apprise. Les signes de cette nature et de cette origine ont été appelés *signes artificiels*. Ce nom leur convient, et nous le conserverons.

Mais, à côté de ces signes, il en est d'autres dont tous les hommes se servent, et que tous comprennent uniformément. Ces signes, l'enfant les trouve et les comprend sans les avoir appris, antérieurement à toute expérience, indépendamment de toute imitation; d'où il suit que le rapport qui unit ces signes aux choses qu'ils signifient n'est point arbitraire et de convention : il est naturel et primitif. On a donné à ces signes le nom de *signes naturels*. Il leur convient, et nous le leur conserverons.

Cette grande distinction posée et bien établie, revenons à notre question, et cherchons à nous expliquer comment l'esprit peut concevoir le sens d'un signe sans avoir appris le rapport qui lie ce signe à telle chose à l'exclusion de toutes les autres.

Quand il a appris ce rapport, comme il arrive pour les signes naturels, rien n'est plus clair et plus aisé à s'expliquer d'une manière satisfaisante que l'opération

par laquelle l'esprit comprend le signe : c'est un pur fait d'association d'idées, c'est-à-dire de mémoire. Tel son représente telle chose : voilà la donnée de l'enseignement et de l'expérience. La mémoire retient cette donnée, le son et l'idée de la chose s'associent. Quand je veux exprimer la chose, cette association m'indique le signe que je dois employer, et je le produis. Quand ce signe m'est montré, cette même association me rappelle la chose signifiée, et je la comprends. Cette double opération psychologique est parfaitement nette. On la perçoit dans ses moindres détails. Elle rend parfaitement compte du double phénomène, du double résultat. Il n'y a là aucun mystère, aucune obscurité.

Mais l'invention et l'intelligence du signe naturel sont loin d'être des phénomènes psychologiques aussi clairs. Comment l'enfant surpris par une vive douleur trouve-t-il le cri qui fera comprendre à sa mère qu'il souffre? Comment, quand il entend ce cri, trouve-t-il le sens de ce signe, et le témoigne-t-il en s'attristant et en pleurant? Y a-t-il moyen de rendre compte de cette double opération, ou bien est-elle une loi primitive de la nature humaine, et, comme telle, est-ce un fait irréductible et par conséquent inexplicable?

Et d'abord constatons un fait, qui donnera une première explication à laquelle on pourrait être tenté de s'arrêter : c'est qu'entre le signe naturel et la chose qu'il signifie il n'y a pas plus de ressemblance, pas plus d'analogie appréciable, qu'entre un signe artificiel, un mot par exemple, et la réalité qu'il désigne.

La douleur et le cri sont deux phénomènes absolument dissemblables : l'un est psychologique, l'autre physique; l'un est une sensation dans l'âme, l'autre une vibration de l'air extérieur produite par un mouvement méca-

nique du larynx. On ne trouve aucune analogie qui associe naturellement ces deux faits, pas plus qu'il n'en existe entre le son *maison* et la chose qu'il représente. Le phénomène de la douleur aurait eu pour signe tout autre son ou autre chose qu'un son, un mouvement des pieds par exemple, que nous trouverions cette association tout autant ou tout aussi peu explicable par l'analogie entre le signe et la chose signifiée. Cette analogie est absolument nulle, et par conséquent n'explique en rien l'association dont il s'agit.

La même absence de toute ressemblance et de toute analogie se peut constater entre tout autre signe naturel et la chose qu'il signifie; et, par conséquent, l'explication du rapport primitif qui associe ces sortes de signes avec ce qu'ils expriment ne peut être puisée dans la ressemblance. D'ailleurs, cette ressemblance existât-elle, l'enfant ne pourrait la connaître, même dans le cas du cri, qu'après avoir employé ce signe une première fois, et l'usage uniforme de ce signe par tous les enfants cette première fois resterait toujours sans explication.

Dira-t-on que tel est le rapport établi par Dieu entre la constitution de l'âme et celle du corps que, lorsqu'un certain phénomène se produit dans l'âme, il cause dans le corps mécaniquement et tacitement un autre phénomène, et qu'ainsi le cri est tout simplement l'effet physique de la douleur, le sourire celui du plaisir, et ainsi de suite? Nous y consentons. Mais ce n'est pas là une explication, c'est tout simplement le mystère à expliquer exprimé sous une autre forme.

Qu'il y ait une relation établie par la nature entre chaque signe naturel et le phénomène qu'il exprime; que cette relation soit telle que, le phénomène psychologique se produisant, le phénomène physique ou ce

signe s'ensuive naturellement, c'est ce qui est incontestable, car c'est le fait même dont nous nous occupons. Reste maintenant à expliquer ce fait, c'est-à-dire à découvrir pourquoi tel phénomène physique correspond à tel phénomène psychologique plutôt que tel autre. Or c'est ce qu'on ne peut pas, et on en est réduit à déclarer que la destination donnée par le créateur à tel signe pour exprimer tel fait est sans raison pour notre intelligence, et que, si cela est ainsi, nous n'en pouvons voir d'autre motif que la volonté de Dieu.

Non-seulement cette prétendue explication du fait n'en est que la traduction, mais elle n'en est pas même la traduction exacte et complète.

Elle n'en est pas la traduction exacte : car, si le signe naturel est dans l'enfance la conséquence à peu près fatale et nécessaire du phénomène intérieur, plus tard il n'en est plus ainsi. Nous parvenons par la volonté à supprimer le signe quand le phénomène se produit, et même à lui en substituer un autre. Nous faisons plus, nous acquérons le pouvoir de produire le signe sans qu'il y ait trace du phénomène intérieur. Ainsi la corrélation du signe à la chose signifiée peut bien être naturelle; mais elle n'est ni fatale ni nécessaire, puisqu'elle peut être suspendue, supprimée, transformée en une corrélation contraire. Cette relation n'est donc pas une véritable relation de cause à effet : car, quand une véritable cause agit, son véritable effet s'ensuit toujours nécessairement, cet effet n'étant que l'acte même de la cause, lequel ne peut pas à la fois être et n'être pas produit. Il est donc inexact de dire que le phénomène intérieur est la cause du signe, et que celui-ci est l'effet de ce phénomène. Tout au plus l'un est-il la cause occasionnelle de l'autre; et, pour être vrai, il est infiniment

plus sûr de dire qu'il y a une relation entre le phénomène et le signe, qui fait que, quand l'un se produit, l'autre tend naturellement à se produire aussi, et se produit en effet, si la volonté ou d'autres circonstances ne viennent pas déranger l'ordre naturel des choses.

Cette traduction, qui n'est pas exacte, n'est pas non plus complète, car elle ne correspond qu'à la moitié du phénomène. Fût-elle exacte, elle nous apprendrait seulement que le signe est en nous l'effet du phénomène signifié; mais elle ne nous dirait pas comment nous comprenons naturellement ce même signe, quand il se montre à nous chez les autres. Ici la causalité ne peut servir à rien et ne traduit rien. Un cri est jeté par ma nourrice. Moi, enfant au berceau, je comprends ce signe. Comment? J'ai démontré que ce n'était pas par induction de la corrélation observée en moi entre ce signe et ce qu'il signifie. Comment donc le comprends-je? Évidemment il n'y a aucune explication possible de ce fait, et nous sommes condamnés à dire, comme pour l'autre, que, si les choses se passent ainsi, c'est que Dieu nous a faits de telle sorte, que nous comprenons naturellement, et indépendamment de tout enseignement et de toute expérience, la valeur et le sens des signes naturels : ce qui revient à confesser que les deux phénomènes, celui de l'invention et celui de la compréhension du signe naturel, sont deux faits irréductibles, deux lois primitives de notre nature, par lesquels une foule de phénomènes peuvent être expliqués, mais qui eux-mêmes ne sauraient l'être, parce qu'ils ne dérivent d'aucun autre dans lequel on puisse les faire rentrer.

Si ce double fait est inexplicable, il est loin d'être sans analogie dans la nature humaine. Il est tout une moitié de la réalité qui nous est invisible : nous voyons des

phénomènes, des effets, des étendues, des successions; les êtres, les causes, l'espace, le temps, nous échappent. Il fallait cependant que nous en eussions connaissance: car ce que nous voyons est inintelligible sans ce que nous ne voyons pas, et nous n'aurions rien compris si nous n'avions pas tout compris. Il fallait donc que nous connussions ce qui nous est invisible. Par quel moyen Dieu a-t-il résolu le problème? En constituant de telle sorte notre intelligence, qu'à la vue de la partie perceptible de la réalité, elle conçût immédiatement la partie invisible et le rapport nécessaire qui l'unit à la partie visible. C'est ainsi que tout fait qui se produit nous fait concevoir une cause, tout attribut une substance, toute série de phénomènes une durée dans laquelle elle s'écoule, tout corps étendu un espace qui le contient, etc. Or, entre ces faits et celui qui nous fait concevoir à la vue du signe naturel la chose qu'il signifie il y a une analogie parfaite. Il fallait aussi que nous connussions ce qui se passe dans l'âme de nos semblables, quoiqu'elle nous soit invisible, et qu'à leur tour nos semblables pussent lire dans la nôtre; en un mot, qu'il y eût intelligence communicative entre les hommes; autrement toute société eût été impossible, et cependant nous avons été faits sociables. Il fallait aussi que nous comprissions la nature, c'est-à-dire la vie cachée qui l'anime et les attributs intimes de cette vie, sans quoi la nature eût été pour nous une énigme, quelque chose qui n'eût excité en nous ni intérêt, ni sympathie, ni admiration, ni crainte, ni aucun sentiment quelconque. En un mot, il fallait que l'invisible dans l'homme et dans la nature nous fût révélé. Or, comment Dieu a-t-il résolu ce problème? exactement comme l'autre. Des rapports existent entre ce que nous voyons de l'homme et de la nature et

la partie beaucoup plus importante qui nous est invisible. Dieu nous a faits de telle sorte, qu'à la vue des phénomènes visibles nous conçussions les faits invisibles, et les rapports qui les unissent aux premiers. C'est une révélation, dans ce cas comme dans l'autre, qui s'opère par les lois de notre nature à l'occasion du visible. Un terme du rapport étant perçu, l'autre terme et le rapport lui-même sont conçus immédiatement par notre intelligence; et de même que, dans le premier cas, la révélation est un fait primitif et inexplicable, elle l'est également et au même titre dans le second.

Mais, s'il y a analogie entre les divers ordres de faits, il n'y a pas identité, et la révélation de la chose signifiée à l'occasion du signe ne saurait se résoudre dans celle de la cause à propos du phénomène, ni dans aucune autre des conceptions *a priori* de notre raison. Cette vérité est trop importante pour ne pas l'établir solidement.

Il y a cette première différence entre l'induction immédiate du signe à la chose signifiée et les conceptions *a priori* de la raison, que, quoique également *a priori*, naturelle, irrésistible, elle n'apparaît pas à la réflexion nécessaire comme ces conceptions. Un certain cri poussé, je conçois une douleur vive et subite; mais le rapport qui associe ces deux faits ne me paraît pas nécessaire; je conçois que tout autre signe eût pu représenter le même fait, et réciproquement. L'expérience même m'apprend plus tard que le signe peut exister sans la chose signifiée et la chose signifiée sans le signe; au lieu que le rapport qui lie les deux termes des conceptions *a priori* est toujours nécessaire aux yeux de la raison. Non-seulement je conçois, à la vue d'un fait qui commence, qu'il a une cause; mais je juge qu'il est impossible qu'il n'en

ait pas une, que cela est nécessaire toujours, dans tous les cas possibles.

De plus, le rapport du signe naturel à la chose signifiée ne s'identifie avec aucun des rapports impliqués dans les conceptions *a priori* de la raison; cela est évident de soi-même pour les rapports de la succession et de l'étendue à la durée et à l'espace, pour celui de l'attribut à la substance; nous ne nous y arrêterons donc pas, non plus qu'à ceux que nous n'avons pas indiqués et pour lesquels la chose n'est pas moins visible. Nous considérerons uniquement celui de cause à effet, le seul qui puisse prêter à une confusion.

Un fait se produit, nous concevons qu'il a une cause. Ce fait n'est-il point par rapport à la cause un signe, et ne nous révèle-t-il pas cette cause comme le signe nous révèle la chose signifiée? D'autre part, le signe naturel n'est-il pas ou ne peut-il pas être considéré comme un effet de la chose signifiée? Concevoir la chose signifiée à propos du signe, n'est-ce point sous une autre forme concevoir la cause à propos de l'effet? Voilà le doute qui peut s'élever. En voici la solution :

L'effet me révèle qu'il a une cause, mais ne me dit pas quelle est cette cause. Le signe va beaucoup plus loin; il ne me révèle pas seulement qu'il correspond à une chose signifiée; mais il me désigne cette chose, il me dit quelle est telle. Le cri, comme phénomène qui commence d'exister, me révèle qu'il a une cause. Voilà ce que produit le principe de causalité appliqué à ce phénomène, rien de plus. Mais non-seulement le cri se montre à moi comme un fait qui commence; il est de plus signe, et, comme tel, il me révèle le phénomène de la douleur vive dans celui qui l'a poussé. Le rapport de signe à chose signifiée n'est donc nullement identique à

celui de fait qui commence à cause. Chacun de ces rapports est spécial, et l'un ne peut rentrer dans l'autre; concevoir l'un, ce n'est pas concevoir l'autre. La révélation produite par l'une de ces conceptions est toute différente de celle qui résulte de l'autre. Je ne comprendrais mes semblables et la nature que comme des causes inconnues, si j'en étais réduit au principe de causalité. Je comprends l'âme de mes semblables et la vie de la nature, j'assiste à ce qui s'y passe, je suis mis en communication, en intelligence avec ces deux réalités par la vertu du signe naturel. La fonction du signe est donc toute spéciale, et on ne pourrait la résoudre dans celle de la causalité sans mutiler la nature humaine.

Il y a plus, et à y regarder de près, l'idée de causalité n'entre pas dans le rapport de signe à chose signifiée. Le cri a, comme fait qui commence, sa cause, comme signe une chose signifiée correspondante; mais la cause n'est pas la chose signifiée : la cause intérieure qui nous anime, c'est la force, la chose signifiée, c'est la douleur. Le cri peut bien être l'effet de la douleur, mais non comme signe. Comme signe il exprime la douleur, et rien de plus. Et la preuve, c'est que le signe peut exister sans la douleur, sans en conserver moins toute sa vertu expressive : ce qui établit en fait que la douleur n'est pas sa cause, comme nous l'avons déjà dit, et en droit que la vertu du signe ou sa fonction expressive est absolument indépendante de tout rapport de causalité entre lui et la chose exprimée.

Le saule pleureur exprime l'abattement et la tristesse, comme certaines modifications de la figure humaine. Nous croyons cependant qu'il n'y a rien de triste et d'abattu dans le principe qui fait vivre cet arbre. Le signe garde

donc pour nous son expression, sa vertu de signe, alors même que dans notre conviction il n'y a rien dans la cause qui ressemble le moins du monde à la chose signifiée.

C'est donc un fait acquis à la science, et qu'il faut soigneusement constater, que le rapport du signe à la chose signifiée, ou le rapport d'expression, est un rapport spécial, *sui generis*, qui ne peut se ramener à aucun autre, quoique la manière dont nous passons du terme visible de ce rapport au terme invisible soit une révélation parfaitement analogue à celle des conceptions *a priori* de la raison. Cette révélation est aussi une conception *a priori* de la raison. Mais elle est contingente dans la forme, et *sui generis* dans son point de départ, dans son résultat et dans ses fonctions; elle nous dévoile aussi l'invisible, mais quelque chose de l'invisible qu'aucune autre révélation analogue ne nous donne. Les conceptions nécessaires de la raison donnent l'invisible, comme cause, comme être, comme espace, comme durée, comme fin. La conception de la chose signifiée nous fait pénétrer dans les phénomènes, dans la vie intime de certains êtres, de certaines causes invisibles, dont autrement et sans elles nous ne saurions rien que l'existence.

La conception de la chose signifiée à l'occasion du signe naturel a donc des analogies dans la nature humaine, mais reste un fait spécial et irréductible. Il en est de même de la production spontanée du signe à l'occasion du phénomène intérieur qu'il doit naturellement exprimer. Ce phénomène a aussi ses analogues dans notre nature, mais il reste distinct de tous les faits semblables et demeure irréductible et primitif.

Quand un enfant vient de naître, le sein de sa mère lui est présenté. Sa bouche s'en saisit, et alors com-

mence une opération mécanique très-compliquée, celle de la succion, au moyen de laquelle le sein de la mère est attiré dans la bouche de l'enfant, comme l'eau du puits dans le corps d'une pompe aspirante. Qui a appris à l'enfant cette opération ? évidemment il la fait sans l'avoir apprise, et avec une perfection que toute la connaissance des lois de la physique ne donnerait pas à cette même opération si elle était le produit d'une volonté intelligente dans un agent raisonnable. Et de quoi cette opération est-elle la conséquence dans l'enfant? de deux sensations, celle du besoin, et celle du contact du sein sur ses lèvres. Or, entre ces deux sensations et l'opération il n'y a aucun rapport d'analogie qui explique comment, à la suite des sensations, l'opération est produite. Dieu a voulu qu'il en fût ainsi, afin que l'enfant prît sa nourriture, et il l'a fait de telle sorte que ce miracle s'accomplit naturellement : voilà tout ce que l'on peut dire. Ce miracle se reproduit sous vingt formes dans l'enfant et dans l'homme ; une foule d'actes indispensables à notre conservation ou à l'accomplissement de notre destination se produisent ainsi spontanément à la suite de faits intérieurs qui n'ont avec ces actes aucune analogie imaginable, et qui cependant, par une loi de la nature, les déterminent. La volonté, le calcul n'entrent pour rien dans la production de ces actes ; on ne parvient jamais à les accomplir avec la même rapidité et la même précision. Jamais nous n'avons appris à les faire : l'expérience, la réflexion, l'intelligence des lois mécaniques et physiques selon lesquelles ils sont accomplis, loin de nous rendre plus habiles à les produire, en ralentiraient ou troubleraient la production, si la nature ne prévenait pas toute intervention de ces moyens. Tous ces mouvements spontanés, par lesquels nous rétablissons l'équi-

libre de notre corps quand quelque choc extérieur ou quelque mouvement volontaire mal calculé l'a dérangé, arriveraient trop tard et se feraient bien plus mal si nous parvenions à les délibérer et à les calculer.

Tous ces actes que l'on rapporte à l'instinct ont évidemment la plus grande analogie avec la production des signes naturels. Les signes naturels sont aussi des actes physiques ou mécaniques; ils suivent aussi naturellement et spontanément certains faits psychologiques auxquels ils sont liés sans avoir entre eux la moindre analogie imaginable; nous les produisons sans avoir appris à les produire, et sans conscience de la fonction qu'ils remplissent, du but qu'ils atteignent. Plus tard nous comprenons ce but, et nous pouvons produire ces actes volontairement et avec intention; mais nous ne les faisons pas alors avec plus de perfection. Tout au contraire, alors la volonté semble affaiblir et altérer la perfection du signe naturel comme de tous les autres actes de l'instinct; jamais il n'est plus expressif que quand il est tout à fait spontané, et la plus grande actrice ne donnera jamais au cri d'effroi de l'amour maternel la puissance d'accent qu'il reçoit de la véritable mère quand le lion de Florence a saisi son enfant. Enfin, la volonté peut affaiblir et même suspendre dans certains cas la connexion naturelle qui lie la production des signes, comme des autres actes de l'instinct, et celle des phénomènes intimes qui les excitent. Mais cette suspension exige toujours un grand effort, ne devient un peu facile que par une longue habitude, et n'est que rarement tout à fait complète; et, pour peu que notre volonté soit surprise ou distraite, la loi primitive reprend son cours et fait succéder spontanément au phénomène intérieur l'acte extérieur qui en est la conséquence naturelle.

On le voit donc : il y a analogie parfaite entre la production du signe naturel à la suite du phénomène qu'il doit exprimer et celle de tous les actes qu'on appelle instinctifs. Mais elle ne se confond avec aucun de ces actes, et n'est réductible à aucun. Chacun de ces actes a sa fin et sa cause occasionnelle spéciales. Il en est de même de la production du signe. Sa force c'est l'expression, sa cause occasionnelle c'est un phénomène intérieur à manifester. Ces deux circonstances n'appartiennent qu'à la production du signe. Comme aucun acte distinctif n'a la même destination ni la même cause occasionnelle, on doit donc classer l'invention et la production du signe naturel parmi les actes physiques qu'on appelle instinctifs, et qui suivent spontanément, et sans que l'agent ait appris à les faire, certains phénomènes psychologiques. Mais il a, comme chacun de ces actes, sa nature propre, et ne peut rentrer dans aucun.

Il semble, en nous résumant, qu'on peut poser comme suffisamment établis, dans la recherche qui nous occupe, les points suivants :

1° Quoique la fonction et la nature du signe soient toujours les mêmes, et que tout signe soit uniformément un fait visible au moyen duquel un fait invisible est manifesté par une nature intelligente ou non à une autre nature nécessairement intelligente, cependant il y a deux sortes de signes : les signes *artificiels* et les signes *naturels*.

2° Le signe artificiel a cela de spécial, que le rapport qui l'unit à la chose signifiée n'a point été établi par la nature, mais par l'homme, qui a arbitrairement choisi ce signe pour signifier cette chose; tandis que le rapport qui lie le signe naturel à la chose signifiée n'est point d'invention humaine, mais a été établi par Dieu,

soit arbitrairement, soit en vertu d'une correspondance entre la nature visible et la nature invisible, dont il a gardé le secret et qui reste un mystère pour nous.

3° Nous saisissons parfaitement la double opération par laquelle notre intelligence comprend le signe artificiel et s'en sert ; cette double opération lui serait à jamais impossible si elle ignorait le rapport arbitrairement établi entre le signe et la chose signifiée. Mais une fois qu'elle le connaît et que l'association des deux faits est fixée dans sa mémoire, le signe lui rappelle immédiatement la chose signifiée, et la chose signifiée le signe convenu qui l'exprime ; elle comprend donc la chose quand le signe lui est montré, et elle trouve et produit le signe quand elle veut exprimer la chose. Cette double opération n'offre rien de spécial ni de nouveau. C'est un simple effet, une pure application de la mémoire et de ses lois.

4° L'expérience prouve que l'intelligence et l'invention du signe naturel s'opèrent tout naturellement. Nous comprenons le signe naturel sans avoir appris ni pu apprendre le rapport naturel qui le lie à la chose signifiée, et nous trouvons et employons ce signe pour exprimer le fait intérieur auquel il est naturellement lié, par cela seul que ce fait se produit en nous, et sans avoir la moindre notion préalable ni du signe, ni du rapport qui l'unit à ce fait.

5° En cherchant dans la nature du rapport qui associe le signe naturel à la chose signifiée l'explication de ces mystérieuses opérations, on ne la trouve pas. Il n'y a entre le signe naturel et la chose signifiée aucune analogie qui puisse logiquement conduire l'esprit de l'un à l'autre. Ce rapport est pour notre intelligence entièrement arbitraire.

6° Ces deux opérations ont dans notre nature des analogues. Celle qui fait passer l'esprit par une induction immédiate, antérieure à toute expérience du signe à la chose signifiée, est évidemment de même nature que les conceptions *a priori* de la raison. Celle qui lui fait produire spontanément le signe naturel à la suite du fait intérieur qu'il est destiné à exprimer est donc un fait semblable aux actes et aux opérations de l'instinct. On peut donc considérer la première de ces opérations comme une conception *a priori* de la raison, et la seconde comme un phénomène de l'instinct. Mais, en se rangeant chacune dans une catégorie d'actes intellectuels déjà connus, elles ne se confondent avec aucun des actes antérieurement compris dans ces catégories. La conception *a priori* qui nous fait passer immédiatement du signe naturel à la chose signifiée ne rentre dans aucune des autres conceptions *a priori* de la raison contingentes ou nécessaires. Elle est, en particulier, profondément distincte de celle de la cause à propos du fait qui commence d'exister, la seule qui pourrait prêter à une confusion. Et, d'un autre côté, l'acte instinctif qui nous fait produire spontanément le signe naturel du phénomène que nous éprouvons ne se confond avec aucun autre acte instinctif de notre nature. Il s'en distingue essentiellement par sa fin et par sa cause occasionnelle, lesquelles lui sont propres et n'appartiennent à aucun autre.

7° On peut donc déterminer la nature de ces deux opérations et leur trouver une place dans la classification des phénomènes psychologiques ; mais on ne saurait les expliquer, c'est-à-dire les ramener à des opérations déjà connues, comme s'y ramènent les deux opérations analogues de l'intelligence et de l'usage du signe arti-

ficiel. Elles dépendent l'une et l'autre de faits primitifs, et, selon toute apparence, irréductibles, de la nature humaine, qui n'ont d'autre explication que notre constitution même, et d'autre raison assignable que la volonté de Dieu, qui l'a organisée.

8° Ces différences radicales entre les signes naturels et les signes artificiels expliquent l'universalité de ceux-là et la particularité de ceux-ci. Les premiers, étant spontanément compris et employés en vertu des lois de la nature humaine, doivent être compris et employés dans le même sens par tous les hommes, si la nature humaine est *une*. Et c'est aussi ce que l'expérience nous apprend. Les seconds, étant l'œuvre arbitraire des hommes et de pure convention, peuvent varier de peuple à peuple, et, s'il en est ainsi, présenter pour chaque peuple un système spécial, inintelligible à tous les autres. C'est aussi ce qui existe en fait : les signes naturels sont communs à tous les hommes ; les signes artificiels diffèrent chez les différents peuples. Ceux-ci, n'ayant qu'un fondement conventionnel, varient et se modifient tous les jours et peuvent même être tout à fait abolis. Ceux-là, étant inhérents à la constitution de l'homme, dureront autant que l'espèce humaine.

Tels sont les résultats auxquels nous a conduit jusqu'à présent notre recherche. Acceptons-les provisoirement. Nous verrons en la poursuivant si nous serons obligé de la modifier.

III

Nous avons constaté l'existence de deux espèces de signes, et montré qu'ils n'étaient ni acquis ni compris de la même manière. Mais tous les signes sont-ils renfermés

dans ces deux catégories, et ne pourrait-il pas se faire qu'il y en eût de plusieurs autres espèces? C'est là une question qu'il importe de résoudre : car, si nous pouvions nous convaincre que nous avons déterminé les types de tous les signes possibles, la circonscription de notre sujet serait par là même tracée, nous en connaîtrions les limites, et il ne nous resterait, pour en prendre une connaissance complète, qu'à explorer avec soin le champ qu'elles embrassent.

Or, il suffit de la plus légère attention pour s'assurer qu'il en est ainsi et que tout signe se rapporte nécessairement à l'un des deux types que nous avons distingués et caractérisés.

On comprend en effet qu'un phénomène visible ait naturellement la propriété de révéler à mon intelligence une chose invisible, ou que, n'ayant pas naturellement cette propriété, il la tienne d'une association arbitraire, fortuite ou conventionnelle, consacrée et rendue constante par l'usage; mais il est impossible de concevoir qu'il la possède d'une autre manière et à un autre titre : car, si la vertu de signifier n'est pas naturelle, elle est nécessairement acquise, et, si elle n'est pas acquise, elle est nécessairement naturelle. Il n'y a pas de milieu entre ces deux origines, et aucun signe ne peut échapper à l'alternative de cette classification.

Si nous cherchons maintenant comment, un signe étant perçu, l'intelligence peut le comprendre, c'est-à-dire passer du signe à la chose invisible qu'il exprime, nous trouverons également que ce passage ne peut s'opérer que de deux manières : ou en vertu de la connaissance préalablement acquise de la valeur du signe, c'est-à-dire *a posteriori*, ou indépendamment de toute connaissance préalablement acquise de la valeur du

signe, c'est-à-dire *a priori*. Comme le passage du signe à la chose signifiée est celui d'une chose que nous percevons à une chose que nous ne percevons pas, ce passage est une induction; et, comme il n'y a que deux inductions possibles pour l'intelligence, l'induction immédiate ou *a priori*, et l'induction médiate ou *a posteriori*, il ne peut se faire que ce passage, qui est l'opération même par laquelle le signe est compris, s'accomplisse d'une troisième manière. De même donc qu'il n'y a que deux sortes de signes possibles, le conventionnel et le naturel, il n'y a non plus que deux manières possibles de comprendre le signe, l'induction médiate et l'induction immédiate, et ces deux manières correspondent aux deux espèces de signes : le signe conventionnel ne pouvant être compris qu'*a posteriori*, et le signe naturel devant l'être *a priori*, autrement il ne serait pas naturel.

Enfin, si on cherche de combien de manières un être doué du privilége d'exprimer ce qui se passe en lui peut exercer ce privilége, on trouvera qu'il ne le peut que des deux seules façons que nous avons décrites, ou en trouvant d'instinct et produisant spontanément le signe naturel du phénomène à exprimer, ou en se souvenant du signe conventionnel établi pour désigner ce phénomène, et en le produisant après s'en être souvenu. S'il n'y avait que des signes conventionnels, l'expression s'accomplirait toujours de cette dernière façon; s'il n'y avait que des signes naturels, toujours de la première; et, comme il n'y a que ces deux espèces de signes possibles, elle s'accomplit toujours nécessairement de l'une ou de l'autre; une troisième est absolument impossible.

Soit donc que l'on considère le signe même, ou la

manière dont peut s'opérer le double passage du signe à la chose signifiée et de la chose signifiée au signe, on trouve que les distinctions que nous avons rencontrées embrassent tout, et que, de même qu'il ne peut exister que deux espèces de signes, celles que nous avons constatées, il ne peut y avoir que deux façons de comprendre la langue des signes et de la parler, celles que nous avons décrites.

Sans doute on peut envisager les signes à d'autres points de vue, et de ces points de vue les classer autrement; mais de celui que nous avons choisi, et qui est assurément le moins extérieur et le moins arbitraire, puisqu'il envisage le signe dans son essence même et dans la manière dont il est employé et compris, la classification est complète, et il est démontré qu'elle embrasse l'universalité des faits.

C'est là, comme nous l'avons fait observer d'avance, un résultat considérable et qui donne aux distinctions que nous avons rencontrées une valeur scientifique qu'autrement elles n'auraient pas. Si nous avons les types de tous les signes possibles et ceux de toutes les manières possibles de les employer et de les comprendre, les limites de notre sujet sont désormais posées, et il ne nous reste plus qu'à explorer le champ qu'elles circonscrivent. Tout signe est naturel ou conventionnel: voilà ce que nous savons maintenant de science certaine; mais jusqu'à présent nous ne connaissons que quelques échantillons de ces deux sortes de signes, et c'est sur ces échantillons que nous avons expérimenté et raisonné. L'étendue des deux familles de signes, le nombre et la variété des aspects qu'elle peut renfermer, nous sont absolument inconnus. Nous ne saurions rester plus longtemps dans cette ignorance, et le moment est venu

de diriger notre recherche de ce côté et de faire une revue de tous les phénomènes qui peuvent être considérés comme signes et appelés de ce nom. Nous allons donc procéder à cette revue, et parcourir le vaste champ des signes pour en reconnaître les divers groupes et fixer les termes qui les séparent. Quant à celle des deux grandes familles auxquelles chacun de ces groupes doit nécessairement se rattacher, il nous sera toujours facile de la déterminer, puisque nous connaissons parfaitement les caractères de ces familles, et que les attributs de l'un sont exclusifs de ceux de l'autre.

IV

Comme le signe naturel précède le signe artificiel, et que peut-être aussi celui-ci n'aurait jamais existé si l'autre n'avait conduit l'homme à l'inventer et ne lui en avait donné les moyens, il nous semble rationnel de commencer, avant tout, par les signes naturels. Nous allons donc rechercher ce que comprend cette grande famille de signes, et décrire, à mesure que nous les découvrirons, les différentes espèces qu'elle présente. Nous ne nous flattons pas d'épuiser la matière et d'être complet: on ne l'est jamais quand on décrit les œuvres de Dieu; et des groupes de signes naturels pourront nous échapper; mais cette incomplète énumération mettra la science sur la voie d'une des études les plus intéressantes que nous connaissions. On s'apercevra aussi qu'elle est une des plus fécondes, et qu'elle ouvre dans plusieurs directions les perspectives les plus riches et les plus étendues. Nous les indiquerons sans y pénétrer, car elles nous conduiraient bien loin de notre sujet. Il en sera autre-

ment des problèmes qui lui appartiennent, et que nous rassemblerons chemin faisant. Nous les dégagerons et les poserons avec soin, pour y revenir plus tard quand notre énumération sera finie, à moins qu'il ne nous paraisse plus expédient de les discuter et de les résoudre en passant. Car, encore une fois, cette recherche est un voyage de découvertes dans un pays nouveau, et où on ne peut nous imposer une conduite bien méthodique.

Nous avons déjà dit qu'il existe un langage naturel, au moyen duquel les hommes peuvent se comprendre, alors même qu'ils parlent des idiomes différents et appartiennent à des races et à des civilisations différentes. Ce langage, l'enfant le parle et l'entend sans l'avoir appris. Toute créature humaine le sait ; il ne varie ni d'individu à individu, ni de peuple à peuple. On le retrouve le même à toutes les latitudes et dans tous les temps. Il ne s'enrichit pas, il ne s'appauvrit pas ; il est invariable comme il est universel. Les signes qui le composent sont les premiers qui se présentent à la pensée quand elle aborde le sujet qui nous occupe. Beaucoup de personnes même ne connaissent de signes naturels que ceux-là, et ne soupçonnent pas qu'il y en ait d'autres. C'est une raison pour en faire d'abord le sujet de notre étude.

Il suffit d'un peu d'attention pour reconnaître que trois choses concourent dans l'homme à la composition de ce langage naturel que tous parlent et entendent sans l'avoir appris : le visage, la voix, et les mouvements du corps. De là, trois classes de signes, ou trois langues élémentaires, dont la combinaison harmonieuse portera le langage naturel à son plus haut point d'étendue, d'énergie et de clarté, mais dont chacune, prise à part, se suffit, c'est-à-dire peut exprimer un certain nombre

de phénomènes intérieurs, et être parfaitement entendue.

De ces trois langues élémentaires, la plus riche et la plus familière est celle que parle le visage humain. On l'a dit poétiquement, et cette métaphore est devenue une vérité triviale : la figure humaine est un miroir où viennent se peindre non-seulement tous les mouvements mais encore toutes les dispositions de l'âme, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus variable à la fois et de plus fixe dans les phénomènes qui s'y produisent. Nous réduirons à sa juste mesure cette puissance d'expression que l'opinion commune attribue au visage humain; mais on comprend déjà qu'elle doit être grande pour prêter à une pareille exagération.

Quand on considère la figure humaine au point de vue de l'expression, il faut y distinguer trois éléments : en première ligne, l'ensemble des traits qui la constituent et qui la distingueraient encore de toute autre quand même la vie ne l'animerait pas; en second lieu, la disposition habituelle et dominante que ces traits ont acquise, et qu'on appellé la physionomie; en troisième lieu, le jeu même de ces traits ou la série de changements qu'ils subissent, et qui viennent en modifier et en varier incessamment la disposition fondamentale. Ce qu'il y a de commun entre ces trois éléments, c'est qu'ils sont également expressifs; ce qui les distingue, c'est qu'ils expriment des choses toutes différentes.

Les traits de notre visage sont l'œuvre de la nature : nous les avons reçus, nous ne pouvons rien y changer. Il n'y a donc rien qui vienne de nous dans ce premier élément. Dieu a-t-il établi une harmonie entre les traits du visage et l'âme qui devait les animer ? Il y a plusieurs raisons de le penser : la première de toutes, c'est qu'ils

ont un sens pour nous : une expérience que tout le monde a faite le prouve. Il y a quelquefois contradiction entre les traits et la physionomie d'un visage : les traits annoncent une certaine âme, et la physionomie une autre. Cette contradiction nous étonne toujours; nous ne pouvons nous expliquer comment une figure naturellement noble[1] ....

1. *Note de l'éditeur.* — Comme on le voit, le reste manque, et on se l'explique malheureusement trop bien; en effet, la dernière page de ce morceau est écrite sur un revers de lettre qui porte la date du 9 octobre 1841; or déjà vers ce temps la maladie rendait M. Jouffroy peu capable de travail.

FACULTÉ DES LETTRES.

LEÇON DU 7 FÉVRIER 1834

SUR LA SYMPATHIE[1].

Messieurs,

Les principes de notre constitution dont je vous ai entretenus jusqu'à présent sont parfaitement saillants. Il est très-facile de les reconnaître, ainsi que les conséquences morales qui en sont la suite. La nature de ces principes, les obstacles évidents qu'ils rencontrent dans leur développement, les phénomènes qui résultent en nous de cette espèce de choc entre notre nature et ces obstacles, enfin les modifications que ces phénomènes entraînent et doivent entraîner dans la conduite de l'homme ici-bas, tout cela est extrêmement facile à constater, tout cela est extrêmement évident. Il n'en est

Note de l'éditeur. — J'avais d'abord voulu ne rien donner dans ce volume qui ne fût de la main de M. Jouffroy; mais la nécessité de le compléter m'a engagé à faire une exception à la règle que je m'étais prescrite en faveur d'une leçon qui, bien que sténographiée, approche cependant beaucoup d'un morceau écrit par l'auteur lui-même.

pas de même du troisième principe de notre constitution, dont il me reste à vous entretenir, du principe sympathique. Quoique ce principe joue un rôle aussi considérable et dans l'âme humaine et dans la morale que les deux autres, ce principe est si intime, si confus, si je puis parler ainsi, que l'analyse la plus obstinée, la plus pénétrante, a peine à démêler et ce qu'il est, et ce qu'il veut; et par conséquent cette partie de la destinée humaine qui dérive de ce principe, qui est enfantée par lui, est infiniment plus difficile à caractériser, à déterminer.

Messieurs, quoique je souffre de vous retenir si longtemps dans l'analyse des faits de la nature humaine d'où doivent sortir et notre morale, et notre politique, et notre religion, enfin la solution de toutes les grandes questions que j'ai posées et qui sont enfermées dans le problème total de la destinée de l'homme, je vous demanderai pourtant grâce encore pour une ou deux leçons sur le principe de la sympathie. Une fois que ce principe aura été éclairci, bien caractérisé et bien posé, nous entrerons à pleines voiles, si je puis parler ainsi, dans les conséquences morales qui doivent résulter de cette longue analyse, et alors les questions que nous traiterons seront plus intéressantes pour vous.

Je me propose, dans cette leçon et dans la suivante, de rechercher la véritable nature et les véritables effets du principe de la sympathie en nous, de ce principe en vertu duquel nous nous sentons entraîner vers tout ce qui est semblable à nous dans la nature qui nous environne, par lequel nous nous sentons poussés à une union intime et malheureusement impossible avec toutes ces natures semblables au milieu desquelles nous nous développons. Je consacrerai, dis-je, cette leçon et la suivante

à l'analyse de ce principe, je chercherai à le bien séparer de tous les autres, et surtout à bien séparer ses effets de ceux des principes que nous avons déjà analysés. Mais ce principe de la sympathie a été contesté. En effet, vous n'ignorez pas que de grands systèmes de philosophie, de grands systèmes de morale, ont voulu réduire l'homme au pur égoïsme. Il faut donc non-seulement déterminer nettement ce principe, mais démontrer, pour ainsi dire, et avant tout, son existence. C'est à cette démonstration que je vais consacrer la première partie de cette leçon.

Supposons pour un moment que l'homme soit tout entier dans les deux principes de l'intelligence et de l'activité que nous avons déjà décrits; supposons que ces deux principes constituent à eux seuls la nature humaine tout entière, il est bien évident qu'alors notre bien tout entier consisterait dans le développement le plus grand possible de l'intelligence et de l'activité; ce que nous aimerions uniquement, exclusivement, ce serait ce plus grand développement possible de l'intelligence et de l'activité; et, comme l'intelligence et l'activité formeraient notre nature, le développement de l'intelligence et de l'activité ne serait que le perfectionnement de notre nature, et par conséquent cet amour que nous aurions pour le plus grand développement de l'intelligence et de l'activité ne serait en dernière analyse que l'amour de nous-mêmes. Dans ce développement des principes qui nous constituent, c'est notre développement même que nous aimons, c'est-à-dire nous-mêmes. Ainsi, tout amour en nous serait égoïste; tous les objets extérieurs que nous aimerions et nous haïrions, nous ne les aimerions et nous ne les haïrions que comme moyens ou obstacles. En effet, la nature tout entière, considérée par l'homme dans ses rapports avec son activité et son intelligence, ne se présente et ne

peut se présenter à lui que comme moyen ou comme obstacle. Prenez un objet quelconque et cherchez, dans cette hypothèse, à quel titre vous pouvez l'aimer, à quel titre vous pouvez le haïr, vous trouverez que vous ne pouvez l'aimer et que vous ne pouvez le haïr qu'en tant qu'il contribue au développement de votre activité ou de votre intelligence, ou en tant qu'il met obstacle à l'un de ces deux développements. Ainsi, vous n'aimez les objets, vous ne les haïssez, que comme moyens ou comme obstacles; ce que vous aimez réellement, c'est le plus grand développement de votre nature; ce que vous haïssez réellement, c'est la limite à ce plus grand développement; et comme ce plus grand développement de votre nature c'est votre nature elle-même, car elle est essentiellement active et intelligente, ce que vous aimez dans ce plus grand développement, c'est vous-mêmes.

Voyez de combien de manières la vérité de cette assertion est démontrée, toujours dans l'hypothèse dans laquelle nous nous plaçons. Pour que nous aimions un certain objet; dans l'hypothèse que nous sommes exclusivement intelligents et actifs, il faut d'abord que nous ayons conçu en quoi cet objet peut nous être utile, c'est-à-dire de quelle manière il peut contribuer à notre plus grand développement intellectuel ou actif. Ainsi, tant que cette conception n'est pas arrivée, ne s'est pas produite en nous, l'objet ne nous plaît pas, et par conséquent nous n'avons pour lui aucun amour. De même, pour qu'un objet puisse être haï par nous, il faut que nous ayons conçu en quoi cet objet peut mettre obstacle à ce même développement : tant que cette conception n'est pas arrivée, cet objet nous est indifférent; il ne nous répugne pas, nous n'avons pas pour lui d'aversion. Ainsi, le point de départ de tout amour et de toute haine ou de

toute répugnance dans les limites assignées à la nature humaine, c'est la conception que l'objet qui va être le sujet de notre amour ou de notre haine est un moyen ou un obstacle. Si, en second lieu, un objet déterminé qui nous était utile cesse de nous être utile, l'amour que nous avions pour lui s'évanouit. Si un objet qui nous était nuisible cesse de nous être nuisible, l'aversion que nous éprouvions pour lui s'évanouit. Si l'objet qui nous était utile nous devient nuisible, au lieu d'avoir de l'amour pour lui nous sentons pour lui de l'aversion. Si l'objet qui nous était nuisible nous devient utile, l'aversion que nous avions pour lui cesse, et nous sentons pour lui de l'amour. Ce n'est jamais l'objet lui-même que nous aimons, c'est notre propre bien, notre propre développement ; de même ce que nous haïssons, c'est l'obstacle. Ce n'est qu'en tant qu'un objet est utile ou nuisible à ce développement que l'amour que nous avons pour notre développement, et que l'aversion que nous avons pour toute borne, se transporte un moment sur l'objet sans changer de nature : car, encore une fois, elle quitte l'objet, elle s'en sépare toutes les fois que l'objet change de caractère. Aussi, est-ce le propre de tout objet ainsi aimé que nous puissions toujours connaître à quoi il nous est bon, c'est-à-dire de quelle manière il peut contribuer à la satisfaction de notre nature. Toujours, étant donné un objet utile, nous pouvons dire en quoi il nous est utile, en quoi il nous est bon ; et toujours, étant donné un objet nuisible, nous pouvons dire en quoi il nous est nuisible ; nous pouvons assigner précisément ce que fait pour nous l'un de ces objets, et contre nous l'autre ; et il le faut bien, puisqu'ils ne deviennent utiles et nuisibles qu'autant que nous avons préalablement cette conception, puisque nous ne les

aimons et ne les haïssons qu'en vertu même de cette conception.

Telle est donc la nature de notre amour pour les objets utiles, et de notre aversion pour les objets nuisibles. Le phénomène se passe de la manière suivante : conception qu'un objet nous est utile ou nuisible ; plaisir, ou sensation désagréable, résultat de cette conception ; plus, amour pour l'objet utile, à cause de cette conception, ou aversion de cet objet nuisible, à cause de cette conception. Tous les objets que nous aimons ou que nous haïssons à ce titre, nous les aimons, nous les haïssons d'une manière égoïste; notre amour et notre haine sont également égoïstes; ce ne sont pas les objets que nous aimons ou que nous haïssons, c'est l'utilité dont les premiers peuvent être au développement de notre nature, c'est le mal que les autres peuvent apporter à son développement.

Voilà les effets de cette sorte d'amour, de cette sorte de haine et d'aversion. Il en est de même non-seulement des objets qui sont immédiatement utiles ou nuisibles au développement de notre puissance, ou au développement de notre intelligence ; il en est de même encore de tous les objets qui sont utiles ou qui sont nuisibles aux besoins de notre corps. En effet, je vous ai montré que nous n'aimions notre corps lui-même, que nous ne pouvions aimer notre corps lui-même, que comme moyen ; c'est à ce titre seul que nous avons de l'amour pour lui, que nous prenons souci de lui. La preuve en est évidente : car le jour où ce corps pour les besoins duquel nous faisons tant devient un instrument incapable, devient un instrument impuissant, nous le prenons en aversion, il nous fatigue, il nous déplaît. Ainsi, nous ne l'aimons qu'en tant qu'il est instrument commode et

utile : à quoi ? au développement de notre véritable nature. Par conséquent, tous les objets que nous aimons comme propres à satisfaire les besoins de notre corps, tous les objets que nous haïssons en tant qu'ils peuvent nuire à notre corps, tous ces objets, nous ne les aimons, nous ne les haïssons que d'une manière égoïste : car le corps n'est aimé ou haï qu'en tant qu'il est un instrument utile ou un obstacle au développement de notre propre nature. Il est bien évident que si nous n'aimions les objets extérieurs et ne pouvions les aimer qu'à ce seul titre, il est évident, dis-je, que l'homme serait parfaitement égoïste; tout amour en lui serait un amour égoïste, ou, en d'autres termes, serait en définitive l'amour de lui-même. En effet, pour me répéter, si l'on renferme l'homme dans l'activité et dans l'intelligence, le seul bien pour lui c'est le développement de cette activité et de cette intelligence, c'est-à-dire le développement de lui-même; la seule chose aimable à ses yeux, c'est lui; toutes les autres choses, il ne les aime que dans leurs rapports à lui, c'est-à-dire à son véritable bien; toutes les autres choses, il ne les aime que comme moyen, et non pour autre chose; c'est lui qu'il aime en elles; c'est son mal qu'il déteste, pour lequel il a de l'aversion en elles; ce n'est jamais elles-mêmes pour lesquelles il a de l'aversion. Tous les besoins du corps, tous les objets qui peuvent être utiles ou nuisibles au développement de l'intelligence et de l'activité, tous ces objets-là ne sont bons à nos yeux que comme moyens; tous ces objets ne peuvent être haïs que comme obstacles; et nous ne pourrions pas envisager les objets sous un autre aspect, encore une fois, si nous n'avions que la simple intelligence et la simple activité. De même, il est évident que, dans cette hypothèse, nous ne pourrions aimer nos sembla-

bles qu'au même titre : car, si nous mettons notre bien tout entier dans le développement personnel de notre intelligence et de notre puissance, que nous importent les autres hommes ? A quel titre pouvons-nous aimer les autres hommes ? au même titre que nous pouvons aimer les autres objets qui nous entourent, à ce titre qu'ils pourront être utiles au développement de notre puissance ou de notre intelligence. Il pourra donc y avoir des associations entre hommes fondées sur l'utilité ; il sera impossible qu'il y ait des associations fondées sur un autre principe. Ainsi, en réduisant l'homme à l'activité et à l'intelligence, on le condamne par cela même à ne pouvoir former aucune association entre ses semblables qui ait d'autre base, d'autre raison que son utilité personnelle à lui ; et, comme il en sera des autres hommes à son égard comme de lui à leur égard, il s'ensuivra que toute association politique, toute association de famille, toute association quelconque entre les hommes, aura pour principe seul l'égoïsme ou le plus grand intérêt de chacun des individus composant l'association.

Je suis bien loin de dire que les associations politiques ne reposent pas en partie sur ce principe ; mais je soutiens que les associations politiques reposent sur un autre principe encore, parce que je prétends que l'homme n'est pas tout entier dans l'activité, dans l'intelligence, et qu'il y a un autre principe, un principe de désintéressement. Toute la question de savoir s'il y a dans l'homme un principe désintéressé se ramène à cette autre question, qui est plus aisée à résoudre : N'aimons-nous aucun objet extérieur qu'à ce seul titre que cet objet extérieur nous est utile, qu'à ce seul titre que cet objet extérieur est un moyen pour nous ? En d'autres termes, tout amour en nous commence-t-il à l'égard de l'objet

par la conception de l'utilité de cet objet, conception qui nous fait plaisir, plaisir qui engendre l'amour pour cet objet?

Voilà la question: aimons-nous les choses à ce seul titre, qu'elles peuvent nous être utiles et que nous l'avons compris? S'il y a des choses aimées par nous à d'autres titres, il y a un autre principe que l'intelligence et l'activité: il s'agira de trouver ce principe; il y a autre chose que l'égoïsme: il s'agira de le découvrir. Voilà une question de fait que je propose: les choses extérieures ne nous agréent-elles qu'à ce seul titre qu'elles nous sont utiles? Ne nous répugnent-elles qu'à ce seul titre qu'elles nous sont nuisibles? Ne nous intéressent-elles qu'à ce seul titre qu'elles nous sont utiles et nuisibles? Voilà toute la question.

Or, cette question n'est pas difficile à résoudre, et les faits sont nombreux qui démontrent que nous haïssons et que nous aimons les choses extérieures à d'autres titres qu'en vertu de leur utilité ou de leur propriété de nuire conçue par l'intelligence.

Je vais prendre des faits, les analyser; il ressortira de l'analyse de ces faits que nous aimons, que nous haïssons à d'autres titres qu'à celui de l'utilité ou de l'hostilité des choses.

Prenons, messieurs, deux plantes; prenons d'une part cette plante élégante et riche en couleur, d'une odeur suave, qu'on appelle la rose, et à côté de cette rose mettons une autre plante, l'aconit, que vous connaissez tous, l'aconit, plante de couleur terne, plante sombre, plante qui cache sa fleur; placez une créature humaine en présence de ces deux plantes, et demandez à cette créature humaine quelle impression elle reçoit. Cette créature humaine vous répondra que l'une de ces plan-

tes lui plaît, et que l'autre lui inspire une sorte de répugnance. Cette créature humaine sentira en elle se développer un certain amour pour la rose et une certaine répugnance pour l'aconit. A quoi sert la rose à cette créature humaine, lui est-elle utile? Non. Elle ne peut pas voir à quoi cette rose lui est bonne, en quoi elle lui est utile, de quelle manière elle pourrait s'en servir. Cette même créature humaine ne pourrait pas dire non plus en quoi, ni pourquoi, ni comment cette autre plante lui serait nuisible; et, quand bien même on pourrait assigner quelque mauvaise vertu à l'une de ces plantes et quelque bonne propriété à l'autre, la répugnance et l'attrait seraient nés bien avant que cette conception se fût élevée dans l'esprit. En effet, au premier coup d'œil, l'une de ces plantes agrée, et l'autre répugne.

Prenez deux animaux quelconques; prenez d'un côté la fauvette, cet oiseau si vif, si léger, si élégant, dont le ramage est si harmonieux, si je puis parler ainsi, et mettez en face de cet animal une chouette ou une chauve-souris: voyez quelle impression vous recevez. Assurément, vous êtes attiré vers l'un de ces animaux, et vous sentez de l'éloignement pour l'autre; l'un vous plaît, l'autre vous déplaît; vous avez un attrait pour l'un, vous avez une aversion pour l'autre. Assurément, ni l'un ni l'autre de ces animaux ne vous paraît ni utile ni nuisible; ce n'est pas, en d'autres termes, parce que l'un vous paraît utile ou pouvoir vous servir à quelque chose, et que l'autre vous inspire quelque crainte, que vous éprouvez cet attrait ou cette répugnance. L'attrait ou la répugnance naissent immédiatement, sans aucune conception préalable ou de l'utilité ou de la non utilité de ces deux objets.

Il en est de même quand on compare le léger papillon

qui court avec tant de grâce dans les airs, et le limaçon qui se traîne si péniblement sur la surface du sol en laissant après lui des traces qui nous répugnent. Ces deux animaux nous sont également indifférents sous le rapport de l'utilité ou du danger ; ils sont aussi inoffensifs l'un que l'autre, et aussi peu utiles l'un que l'autre ; mais, avant toute conception de ce genre l'un vous plaît, l'autre vous répugne.

Le peuplier qui s'élève avec élégance et facilité dans le sein de la vallée, mettez-le en regard d'un arbre fatigué par le mauvais sol sur lequel il est, par les orages qui l'ont tourmenté, contourné, défiguré ; eh bien ! entre ces deux objets votre sensibilité n'hésite pas, elle se sent attirée vers l'un, elle éprouve une certaine répugnance à la vue de l'autre.

Prenez deux figures humaines, l'une aimable, ouverte, franche ; l'autre sombre, rusée, hypocrite. L'une de ces deux figures vous agrée, et vous êtes très-disposés à aimer la personne qui la porte ; l'autre vous repousse. Ici on pourrait dire que l'expression de certaines qualités qui sont fâcheuses à la société, et de certaines qualités qui sont bonnes à la société, a déterminé le plaisir ou la peine, l'amour ou la répugnance que vous avez ressentis. Mais mettez ces deux mêmes figures en présence de l'enfant, non pas au berceau, mais de l'enfant qui a déjà acquis la faculté de connaître, de l'enfant d'un an, qui ne sait ce que c'est que l'hypocrisie, la ruse ; eh bien ! l'enfant se sentira attiré vers l'une de ces figures, et se sentira repoussé par l'autre. L'enfant n'aura pas déduit son sentiment de ces deux conceptions, qu'un homme franc est utile à la société, qu'un homme rusé lui est nuisible. Assurément ces conceptions n'entrent pas dans la tête d'un enfant ; évidemment ces deux personnes

sont aimées et haïes immédiatement. Le phénomène commence par le plaisir ou la sensation désagréable, et de ce plaisir et de cette sensation désagréable dérive immédiatement ou l'amour, ou l'aversion.

Voici donc des objets extérieurs qui ne sont ni utiles ni nuisibles; qui, en supposant qu'ils puissent devenir ou utiles ou nuisibles, ne sont pas conçus par nous comme tels, et qui, par cela seul qu'ils sont mis en présence de notre nature, lui inspirent ou un certain attrait ou une certaine répugnance, développent en elle, en un mot, de l'amour ou de l'aversion.

Si ce fait est vrai, et il est incontestable, il y a des objets, des choses, qui sont aimés, qui sont haïs par nous à d'autres titres qu'à ce titre qu'ils nous sont utiles ou nuisibles. Non-seulement des objets qui en eux-mêmes ne sont ni utiles ni nuisibles peuvent nous agréer ou nous déplaire; mais encore nous voyons dans des objets qui réunissent, à certains degrés et à des degrés différents, les deux caractères d'utilité et de beauté, puisqu'il faut prononcer le mot, nous voyons les deux espèces d'amour que provoquent ces deux caractères suivre chacune les progrès de la qualité qui les excite.

Pour démontrer ce fait, il suffit de prendre des objets qui offrent le mélange dont il s'agit. Voici un objet très-utile d'un côté, et de l'autre un objet tout à fait inutile: une chaise par exemple, qui est un objet très-utile; un papillon, qui est un objet parfaitement inutile, et qui même devient nuisible; eh bien! le jugement d'utilité se prononce en faveur de l'objet qu'on appelle chaise, et le jugement d'inutilité se prononce en faveur de l'autre de ces deux objets. De là en nous un goût pour la chose utile, et une parfaite indifférence pour la chose inutile. Mais, à côté de ces deux sentiments qui naissent

des deux jugements que nous avons portés, s'élèvent d'autres sentiments qui n'en dérivent pas, et qui sont précisément en sens inverse des premiers : c'est-à-dire que nous éprouvons de l'attrait pour le papillon, et rien du tout pour la chaise. Nous appelons l'un de ces objets joli, beau, nous disons qu'il nous fait éprouver une sorte d'amour; et quant à l'autre, nous ne lui donnons pas de nom, parce qu'il n'est ni beau ni laid; il n'a pas de caractère pour nous sous ce rapport. Prenez d'autres objets qui sont en même temps utiles et beaux : eh bien ! vous sentirez se développer en vous, selon que vous les envisagerez sous le rapport de leur beauté ou de leur utilité, les deux ordres de sentiments que vous cherchez à distinguer; et il y aura cela de remarquable que, quand vous considérerez ces objets sous l'un de ces rapports, il vous sera impossible d'éprouver le sentiment qui vous agrée quand vous le considérez sous l'autre rapport. Ainsi, si vous avez bien soif, qu'on vous présente une pêche : votre intelligence la jugeant propre à satisfaire le besoin que vous éprouvez, vous ressentez à la vue de cette pêche l'attrait qui naît à la vue de l'utilité, et qui ne serait pas né si vous n'aviez pas conçu que cet objet est propre à satisfaire le besoin de la soif. Tant que vous ne considérez cette pêche que sous ce rapport, elle ne vous fait pas éprouver du tout le sentiment du beau; c'est impossible. Faites que cette pêche vous devienne inutile, bannissez la conception de l'utilité : aussitôt, par d'autres qualités que celles de l'utilité, vous trouverez que la pêche est belle, elle vous plaira, vous éprouverez pour elle un certain attrait tout différent du premier.

Une route bien unie qui parcourt avec grâce les escarpements d'une haute montagne produit une tout autre

impression sur le voyageur fatigué, qui songe que cette route lui permettra de gravir la montagne avec moins de peine, que sur celui qui, non fatigué, contemple avec ravissement ce long ruban blanc qui sillonne la hauteur de la montagne. Pour l'un de ces deux spectateurs, pour le spectateur désintéressé, la route paraît belle; pour l'autre, elle paraît utile. Aussi, les deux sentiments éprouvés sont parfaitement distincts : l'un est le sentiment esthétique, l'autre le sentiment de l'utilité.

Une belle forêt, pour le propriétaire qui songe à en tirer un certain nombre de voies de bois pour les vendre, ne peut pas paraître belle, elle ne l'est pas; il faut que cette forêt n'apparaisse pas sous l'aspect de l'utilité pour que le sentiment esthétique s'éveille en nous.

Ainsi cette forêt, vue dans le lointain et sous un certain jour par l'artiste, réveillera un certain sentiment esthétique; et, pour le propriétaire qui calcule l'argent que vaudra cette forêt lorsqu'il la mettra en coupe réglée, elle produit le sentiment de l'utile.

Je pourrais multiplier les exemples; mais ceux-là sont plus que suffisants pour vous faire sentir qu'il y a des objets dans la nature extérieure qui vous plaisent à d'autres titres qu'à ce titre qu'ils sont utiles, qui vous répugnent à un autre titre qu'à ce titre qu'ils sont nuisibles.

Par conséquent, vous éprouvez pour les choses extérieures, et non-seulement pour vos semblables, mais pour les animaux, pour les plantes mêmes, pour les objets insensibles, vous éprouvez des attraits, des aversions, qui sont entièrement désintéressés: car ces aversions, ces attraits, ne dérivent pas du tout de la conception que ces objets peuvent vous être utiles ou nuisibles.

Prenez un objet inutile qui vous inspire cette sorte

d'attrait; prenez la rose, par exemple, et cherchez en quoi elle peut vous être bonne: vous vous êtes sentis entraînés vers elle, vous l'avez aimée, parce qu'elle vous a agréé; vous avez une certaine envie de vous en mettre en possession. Une fois que vous l'avez, vous vous demandez à quoi elle est bonne, vous ne pouvez pas le trouver; si vous le trouviez, dès ce moment-là, la rose ne produirait pas sur vous le sentiment esthétique, elle produirait sur vous le sentiment de l'utilité, et le sentiment de l'utilité détruirait le sentiment esthétique.

Un peintre qui a une belle galerie de tableaux qu'il considère comme objets beaux éprouve un vif plaisir, un vif amour pour ces objets. Je vous demande si ces objets sont les mêmes pour un marchand de tableaux qui considère cette galerie comme chose de commerce. Non, du tout. D'un côté le sentiment esthétique, de l'autre le sentiment de l'utilité: ces deux sentiments sont parfaitement distincts; et, pour que le sentiment esthétique soit produit, il faut que le sentiment de l'utilité soit écarté.

Nous éprouvons donc pour les objets extérieurs des aversions et des amours qui ne sont pas intéressés, parce que, si par hasard ces objets sont utiles, il suffit que nous concevions qu'ils nous sont utiles pour que le sentiment qu'ils nous inspirent d'abord soit changé et détruit, et pour qu'un autre sentiment naisse en nous. Le caractère de ces objets est donc, sous ce rapport, d'être inutiles; le caractère de l'amour qu'ils nous inspirent est précisément que toute conception de leur utilité soit bannie de notre esprit. Plus un objet beau vous paraît utile, moins il vous paraît beau. Que si un objet est à la fois utile et beau, vous pouvez éprouver d'un côté de l'attrait pour cet objet en tant qu'utile, sans que cet

attrait empêche que de l'autre vous éprouviez pour sa beauté de l'amour. Ainsi, l'aversion même qu'inspire un objet nuisible n'empêche pas que nous n'en ressentions la beauté, que nous n'éprouvions de l'attrait pour lui. Prenez deux personnes parmi vos connaissances, l'une belle, l'autre laide; faites que la belle soit votre ennemie, que la laide soit votre amie. L'une vous est utile, l'autre vous est nuisible. C'est celle qui est laide qui vous est utile, c'est celle qui est belle qui vous est nuisible. Cela n'empêche pas que vous ne sentiez la beauté de l'une, et que, comme belle, elle ne vous plaise, et que vous ne sentiez la laideur de l'autre, et que, comme laide, elle ne vous déplaise.

Ainsi donc la beauté et l'utilité se rencontrent en hostilité; et, malgré cette hostilité, vous n'en éprouvez pas moins pour l'utilité l'amour de l'utile, pour la beauté l'amour du beau.

Il n'y a rien au monde de si démontré que l'existence de ces amours et de ces aversions désintéressés que produisent en nous les objets. Si les objets extérieurs peuvent nous plaire et nous déplaire, peuvent nous inspirer de l'amour et de l'aversion à un autre titre qu'à ce titre qu'ils sont utiles et nuisibles pour nous, à quel titre donc nous inspirent-ils cet amour et cette aversion? Quelle est la source, la cause, le secret de ce sentiment qu'ils nous inspirent, et qui ne naît nullement de la considération de l'utilité et du danger de ces objets? Toute la question est là. Si cette question était résolue, si, en pénétrant et en fouillant dans la nature de ces objets et des sentiments qu'ils nous font éprouver, nous arrivions au mot de cette énigme, nous serions arrivés à ce principe désintéressé de notre nature, que nous appelons sympathie.

Toute la question est là ; mais cette question n'est pas facile à résoudre.

Commençons par le commencement. Assurément, puisque certains objets nous inspirent certains sentiments, il y a quelque chose dans ces objets qui est la cause de ces effets ; d'un autre côté, puisque nous éprouvons ces sentiments, il y a quelque chose en nous qui fait que nous les éprouvons. Il faut que notre nature soit constituée de telle sorte que certains caractères dans ces objets y développent certains sentiments, et d'un autre côté il faut que ces caractères existent dans les objets, pour que l'effet puisse être produit. Il y a donc nécessairement, et on peut l'affirmer *a priori*, quelque chose en nous qui nous prédispose, qui nous rend capables de ces amours et de ces aversions désintéressés ; quelque chose aussi dans l'objet qui provoque en nous ces amours et ces aversions désintéressés.

Il y a donc ici une double recherche à faire : Qu'est-ce qui dans l'objet nous attire d'une manière désintéressée ? Quel est le caractère précis qui fait qu'un objet, si vous voulez prendre une expression plus courte, est beau et nous attire, quoiqu'il nous soit inutile et quelquefois nuisible ? Quel est ce caractère dans l'objet qui développe en nous ces singuliers sentiments ? Qu'y a-t-il dans notre nature qui permette qu'un tel caractère étant mis en face d'elle, un tel sentiment se développe en elle ?

La solution de cette double question nous donnera deux résultats : le premier, la définition du beau ; le second, la définition, le caractère précis du sentiment de sympathie ou du principe sympathique.

Vous remarquerez que de simples lignes tracées sur un tableau nous affectent déjà d'une manière différente,

ce qui prouve que chacune d'elles nous affecte. Tracez sur un tableau une ligne serpentine ou une ligne ovale, et, vous mettant en présence de ces deux lignes, voyez si ces deux lignes font sur vous la même impression. Et remarquez que je ne parle pas de cette image ou de cette idée qui vient se peindre dans notre intelligence, et qui n'est que la reproduction de l'image extérieure. Non. Je sais bien que ces deux idées sont différentes comme les deux faits; mais, outre ces idées qui sont dans votre intelligence, ne sentez-vous pas au fond de votre nature deux impressions différentes; en d'autres termes, la ligne ovale fait-elle sur vous la même impression esthétique que la ligne serpentine? Il est fort difficile de dire en quoi diffèrent ces impressions; mais il est très-facile à un homme susceptible des impressions esthétiques d'affirmer que ces deux lignes sont distinctes.

A côté de ces lignes régulières, tracez une ligne brisée, confuse, marchant irrégulièrement: assurément les deux impressions seront encore distinctes.

A côté d'un cercle parfait, tirez une ligne droite: le cercle et la ligne droite produisent sur vous deux impressions esthétiques différentes. Il faut donc que chacune ait déjà un sens pour vous.

Il en est de même de deux sons: je prends les choses les plus simples. Un son grave et un son aigu non-seulement produisent une sensation différente pour votre oreille, mais disent des choses différentes à votre âme. Vous ne pouvez savoir ce qu'ils disent; mais ces deux sons, il est sûr, vous mettent dans des dispositions différentes.

Un mouvement lent et doux, et un mouvement rapide, impétueux, produisent également sur vous deux émotions esthétiques différentes.

Une grande étendue et une petite étendue, une forme anguleuse et une forme arrondie, produisent également sur vous des impressions différentes. Ainsi, jusque dans ces éléments du caractère des objets extérieurs, vous retrouvez toujours cette puissance qu'ont ces objets d'agir sur vous indépendamment de toute considération de ce qui est utile et de ce qui est nuisible.

La ligne serpentine et la ligne ovale vous sont absolument égales sous le rapport de l'intérêt. Voilà une remarque qu'on a faite; j'en ajoute une autre: c'est qu'il n'y a dans les objets extérieurs que trois choses, ni plus ni moins : il y a la matière qui les compose, il y a la force qui agrége d'une certaine manière cette matière, et puis il y a les qualités qui résultent de cette combinaison de la force et de la matière, les qualités extérieures qui résultent de la combinaison de ces deux éléments. La matière, je ne la connais pas; la force, je ne la vois pas; je ne vois que les propriétés extérieures; ces propriétés extérieures sont donc les seules choses qui puissent agir sur moi. Maintenant je remarque que deux qualités tout à fait différentes, un mouvement par exemple et un son, et il y a loin d'un mouvement à un son, produisent sur moi, peuvent produire sur moi la même sensation, les mêmes émotions esthétiques, les mêmes impressions esthétiques. Il y a tel son qui a le même effet esthétique sur moi que tel mouvement; et pourtant le mouvement et le son sont deux choses parfaitement distinctes, parfaitement différentes. Tel geste me dit la même chose esthétiquement que tel cri; il y a tel cri poussé par un de mes semblables qui fait la même émotion esthétique sur moi que tel geste. Ainsi, il y a tel cri qui m'émeut comme un geste de désespoir, et il y a tel

geste qui m'émeut comme un cri de désespoir. Les deux idées sont parfaitement différentes des deux phénomènes qui les ont produites ; l'émotion esthétique est la même.

Il suit de là, messieurs, que ce n'est pas la matière qui produit en moi l'émotion esthétique dans les objets ; ce n'est pas la force, que je ne vois pas ; ce sont les propriétés par lesquelles l'objet se manifeste à moi. Mais pourtant ces propriétés n'agissent sur moi qu'en tant qu'elles me disent quelque chose, qu'elles m'annoncent quelque chose, en d'autres termes, qu'autant qu'elles sont le symbole de quelque chose. En effet, une ligne tracée d'une certaine manière me dit autre chose qu'une ligne tracée d'une autre façon ; il m'est impossible de trouver dans ce qu'il y a de matériel dans ces deux lignes la source de mes impressions ; ce n'est pas là ce qui m'émeut ; mon émotion a sa cause dans ce que représentent ces deux signes extérieurs. En un mot, ces deux signes extérieurs n'agissent sur moi que parce qu'ils sont des symboles ; c'est pourquoi deux signes tout à fait différents produisent la même émotion esthétique, ces deux signes pouvant représenter chacun à leur manière une seule et même chose.

Messieurs, je prétends que l'expression est, dans les objets extérieurs, ce qui fait que ces objets extérieurs m'émeuvent esthétiquement, c'est-à-dire me donnent des émotions désintéressées. Or qu'est-ce que représentent ces signes extérieurs, de quoi sont-ils le symbole? Ils sont le symbole de la force qui est au fond de tout objet extérieur ; et c'est cette force dont les propriétés, dont les qualités, dont les attributs divers, représentés d'une manière diverse aussi par les différents attributs

des corps, c'est cette force, dis-je, ce sont les qualités, les propriétés de cette force, qui, manifestées ainsi sous le symbole extérieur, produisent en moi telle ou telle émotion esthétique. Dans les simples éléments des propriétés des corps, dans les simples lignes, dans les simples sons, dans les simples formes, il y a déjà quelque chose de moral, quelque chose d'intellectuel de signifié: il y a, par exemple, dans une circonférence parfaite quelque chose qui me rappelle l'ordre, qui me rappelle une puissance régulière; il y a dans la ligne brisée quelque chose qui me rappelle, qui m'indique, qui me signifie une puissance qui agit irrégulièrement et d'une manière bizarre et inconséquente. Il y a un signe de douceur et d'élégance dans la ligne serpentine, signe qui est plus distinct encore, parce qu'il est uni avec l'idée d'ordre, dans la ligne ovale.

Si ces différentes lignes me sont différentes esthétiquement, si elles commencent à me parler, quelque obscurs symboles qu'elles soient, c'est parce que déjà elles m'indiquent ainsi, elles me désignent, elles me représentent certaines manières d'être, d'agir, certains caractères de la force, c'est-à-dire de la nature active et intelligente.

Il y a dans le son aigu, par rapport au son grave, le rapport qu'il y a entre les actions vives et impétueuses de ma force et les actions modérées de cette même force; et c'est pourquoi ces deux symboles font sur moi les mêmes impressions qu'un mouvement rapide et qu'un mouvement lent, quoique le mouvement soit différent matériellement du son.

Ainsi, si nous voulions parcourir toutes les différentes propriétés, toutes les différentes qualités par lesquelles les objets se manifestent à nous, nous verrions chacune

de ces qualités élémentaires signifier quelque chose, et toujours quelque chose d'intellectuel et de moral, quelques-unes des propriétés, des modifications, des qualités de la nature active et intellectuelle, d'une nature, en d'autres termes, semblable à nous. Eh bien! messieurs, montez l'échelle des êtres, et vous verrez qu'en passant du règne minéral au règne végétal, du règne végétal au règne animal, du règne animal à l'espèce humaine elle-même, vous verrez que tous ces signes qui, isolés, ont déjà un sens, en se combinant entre eux forment des sens de plus en plus clairs. On pourrait regarder ces signes, pris isolément, comme une espèce d'alphabet dont chaque lettre a un sens, dont les éléments, se trouvant combinés d'une certaine manière dans le corps minéral, commencent à former un mot qui est plus significatif que la lettre simple; qui, se combinant en plus grand nombre dans le végétal, forment des phrases qui ont un sens plus significatif que les simples mots; qui enfin, multipliés, devenus plus énergiques dans les animaux et dans l'homme, finissent par former des discours tout entiers.

Voyez, en effet, la nature humaine dans ces moments où, sans parler, elle est pourtant animée de certaines impressions. Tous ces signes, qui ne sont que des lignes, des teintes, des mouvements, se combinant entre eux rapidement, vous racontent ce qui se passe dans l'âme. C'est l'âme elle-même que vous voyez à travers cet ensemble de symboles.

Descendez à l'animal: voyez la figure du lion; il y a là certains traits, certaines formes, certaines étendues, qui, combinés de certaine manière, vous parlent de l'âme de ce lion.

Si vous descendez à la plante, vous trouverez ces si-

gnes moins nombreux, mais expressifs, qui vous diront que le chêne est fort, que le peuplier se développe facilement, que l'arbre maltraité par le vent et le sol souffre ; vous retrouverez partout, sous ces signes différemment combinés, votre âme, votre nature, dans certaines dispositions, éprouvant certaines souffrances, certains plaisirs, ayant plus ou moins d'intelligence ; en un mot, votre âme avec ses différentes qualités, à différents degrés.

C'est ce qui explique l'émotion esthétique ; c'est très-certainement cela qui, dans les différents objets qui vous émeuvent sans vous paraître utiles, c'est évidemment cela, dis-je, qui vous touche et qui fait que ces objets ne vous sont pas indifférents. Ce n'est pas cela qui fait qu'ils sont beaux, mais c'est ce qui fait qu'ils vous touchent, qu'ils ne vous sont pas indifférents.

Établissons cette distinction. Il faut bien distinguer le simple plaisir, résultat de l'expression, et dont je viens de vous indiquer la source, d'avec le plaisir du beau ; c'est tout autre chose, ou, pour mieux dire, le beau n'est qu'un cas de l'expression. Il suffit que, par des signes quelconques, il vous soit évident qu'une force réside dans un certain objet extérieur, pour que cet objet extérieur ne vous soit pas indifférent, pour que cet objet extérieur vous intéresse.

Le limaçon qui se traîne sur la terre vous déplaît ; mais il ne vous est pas indifférent ; mais vous ne pouvez pas le contempler sans que votre sympathie ne s'émeuve en voyant cet animal gagner sa vie si péniblement, se traîner si lentement et avec tant d'efforts sur la surface de la terre. Vous sentez en vous la force qui vous constitue suivre, pour ainsi dire, les efforts de cet animal, se traîner avec lui. Si vous vous laissez aller à votre sim-

ple nature, si vous obéissez aux mouvements qui s'élèvent naturellement en vous à la vue de cet objet, vous sentirez comme une imitation en vous de l'être dans lequel cette force vous apparaît à travers ces différents symboles matériels : c'est là ce qui fait que cet objet vous a intéressés.

Mettez à côté de cet objet qui vous présente des caractères clairs, c'est-à-dire qui est un symbole clair, qui vous indique clairement une certaine situation de la force, mettez un caillou sans forme. Ce caillou, vous le regardez, vous l'interrogez, vous sentez bien qu'il veut dire quelque chose ; c'est un mot mal écrit ; il n'a pas un sens clair, parce qu'il n'a aucun des attributs principaux des corps. Il n'a aucun caractère bien déterminé. Sa couleur, c'est une couleur grisâtre qui n'a rien de tranché. Sa forme, il n'en a point : ce n'est ni un cercle ni un ovale ; c'est quelque chose d'irrégulier. Son étendue n'est ni grande ni petite ; ce n'est ni une montagne ni un petit objet. C'est quelque chose de médiocre en tout ; en un mot, aucun des symboles élémentaires qui composent l'alphabet symbolique par lequel la nature nous parle n'a aucun caractère déterminé dans ce caillou. C'est pourquoi, à sa vue, vous sentez bien qu'il dit quelque chose, mais vous ne pouvez sentir ce qu'il dit ; c'est pourquoi il ne vous cause aucune émotion esthétique. Dans le limaçon, au contraire, vous voyez une force, une force qui fait péniblement ce qu'elle fait, qui a l'air de souffrir, paresseuse et inerte. Cela vous déplaît, nous verrons plus tard pourquoi. Mais, en vous déplaisant, cela vous intéresse ; il y a en vous quelque chose qui s'éveille, qui comprend l'état de cette force. Toutefois vous êtes sans sympathie pour cette force, tout en imitant les allures et l'état dans lequel cette force se trouve.

Mettez un serpent devant vous, voyez courir ce serpent; qu'il y ait un bon barreau entre vous et lui, pour ne pas craindre qu'il vous pique, car il n'y a rien qui trouble plus l'esthétique que la crainte. En voyant au soleil cet animal courir en se repliant avec tant de légèreté et de vivacité, je ne sais, mais quelque chose se passe en moi qui imite ces mouvements-là, qui court avec le serpent, qui se déroule et qui va avec lui; je sens un commencement de mouvement en moi, qui tâche d'imiter le mouvement qui est représenté, qui est sous mes yeux.

De même, dans un ordre de choses plus élevé, à la vue d'un homme qui indique certaines émotions, certaines dispositions de l'esprit, ma nature imite ces dispositions, même malgré elle, alors même que ces dispositions lui répugnent. Ainsi, quand vous voyez une figure souffrante, votre nature commence à souffrir, et votre figure, sans que vous y songiez, commence à prendre l'expression de la souffrance. Quand vous voyez une figure aimable et ouverte, alors même que vous seriez dans une disposition pénible, vous sentez votre âme s'épanouir, devenir ouverte avec l'âme devant laquelle vous êtes, et votre figure prend l'expression de celle qui est devant vous.

C'est ce qui fait que l'aspect d'une mère souriant fait sourire l'enfant, et que l'aspect d'une figure sévère le fait pleurer; c'est ce qui force notre nature à se mettre à l'unisson avec les objets mêmes qu'elle ne voit pas, mais qui lui sont révélés par les symboles qui les enveloppent.

De même, quand nous sommes en présence d'une figure humaine qui annonce une haute dignité morale, nous sentons notre intelligence s'élever, se développer

pour ainsi dire; nous sentons notre âme prendre ces dispositions dignes que nous voyons paraître sur la figure de notre semblable ; nous nous unissons aux qualités que nous voyons briller sur cette figure, et qui ne sont que le symbole des qualités qui brillent dans son âme.

La figure qui nous répugne le plus entraîne cette imitation, qui est le vrai mouvement de la sympathie. Vous ne pouvez contempler longtemps, pourvu que votre raison ne se mette pas à la traverse, une figure qui indique la ruse, l'hypocrisie, sans qu'une disposition à la ruse et à l'hypocrisie, si faible que vous vouliez la supposer, ne commence en vous, et que, dans la contemplation de cette figure, la vôtre ne prenne l'expression qu'elle a sous les yeux. Tous ces effets sont des effets de la sympathie.

De ce que nous ne pouvons rien voir d'animé dans une certaine disposition sans que ces mouvements à l'unisson ne commencent dans notre propre nature, il suit que les objets qui nous répugnent le plus, mais qui vivent à un degré quelconque, ne peuvent pas nous être indifférents.

Telle est la force de l'expression, son véritable caractère. Aussi les artistes ne se bornent pas à nous représenter des objets beaux, ils nous représentent aussi des objets laids. Ils ne le feraient pas si ces objets devaient nous laisser sans intérêt; ils le font, parce qu'ils savent que partout où il y a vie nous sommes intéressés. Dans les romans, au théâtre, on vous représente des caractères très-laids; mais ils vous émeuvent, vous touchent, parce qu'ils vous représentent une âme dans certaines situations, et que vous avez une âme humaine qui s'intéresse à un homme dans quelque situation qu'il soit.

Je vous ai fait voir que la sympathie, qui se déclarait entre l'homme et l'homme, se déclare aussi entre l'homme et l'animal, entre l'homme et la plante, entre l'homme et le minéral. Ce qui fait que, dans le dernier échelon des êtres, vous n'éprouvez pas la même impression en voyant un caillou informe et un cristal régulier, c'est parce qu'il y a de l'ordre, de l'intelligence dans ce cristal : en effet, cette force qui a organisé les différentes molécules qui composent ce cristal les a organisées d'une manière régulière. C'est cette régularité qui annonce une fatalité ordonnée ; c'est cet ordre qui fait que vous trouvez un de ces objets plus significatif que l'autre ; que l'un a de l'expression, que l'autre n'en a pas ; que l'expression vous plaît, parce que l'ordre vous plaît ; qu'un objet naturel, à quelque degré de l'échelle des êtres qu'on le prenne, n'est pas au fond indifférent pour nous, car il n'y en a pas un qui ne nous dise clairement ou confusément quelque chose de la force qui est en nous.

Les artistes, les poëtes, tous ceux qui sont chargés ou qui prennent la mission de nous émouvoir esthétiquement, connaissent et entendent infiniment mieux le langage des symboles que le reste des hommes, par la simple bonne raison qu'ils l'ont plus étudié, et par cette autre raison qu'ils ont une nature plus sensible à cette expression que le commun des hommes. En effet, il y a des âmes qui ont plus l'intelligence des symboles naturels que d'autres ; il y a des âmes chez qui la sympathie pour tout ce qui a vie se développe à beaucoup moins de frais, beaucoup plus vite que chez d'autres ; et puis, l'habitude de ce développement sympathique fait que peu à peu on connaît mieux le sens des symboles qui l'excitent, qu'on sait mieux ce langage mysté-

rieux par lequel la matière parle à l'esprit dans tout ce qui existe, dans la création tout entière et dans toutes les parties par lesquelles elle nous apparaît. L'ensemble de cette création, ses plus grandes, ses plus petites parties, tout cela a un sens pour nous, nous parle, de quoi ? de notre propre nature, qui est partout à différents degrés. C'est à ce titre que toutes choses nous intéressent; c'est parce qu'il y a en elles de l'expression.

Maintenant, si vous voulez savoir quelle différence il y a entre l'expression et le beau, il vous sera très-facile de le découvrir. Il y a des choses qui sont laides et qui cependant vous intéressent; tout ce qui est laid vous intéresse, tout ce qui est beau vous intéresse pareillement. Ce qui est laid, ce qui est beau, vous intéresse au même titre, en tant qu'exprimant quelque chose; mais, tout en vous sentant intéressés par ce qui est laid, ce qui est laid vous répugne, tandis que ce qui est beau vous attire. Donc, ce qu'il y a d'exprimé dans les deux objets n'est pas la même chose. De là vient qu'à l'émotion que vous cause l'expression s'ajoute une tout autre sensation, agréable quand c'est l'expression d'une chose belle, désagréable quand c'est l'expression d'une chose laide, et que de ces deux sensations résultent, d'une part un certain attrait pour l'objet beau, et de l'autre une certaine répugnance pour l'objet laid. Qu'est-ce qui distingue les choses exprimées dans le beau et les choses exprimées dans le laid? Vous n'avez qu'à voir ce qu'expriment les choses que vous appelez belles, qui vous agréent, et ce qu'expriment les choses que vous appelez laides, qui vous déplaisent: vous trouverez ce grand résultat, que, toutes les fois qu'une nature extérieure vous semble douée à un haut degré, à un degré suffisant du moins, des qualités que vous estimez en vous et qui sont les attributs essen-

tiels de la force, toutes les fois que non-seulement cet objet vous en semble doué, mais qu'il vous semble que ces qualités se développent avec facilité ou énergie en lui, dans tous ces cas, l'objet vous paraît beau. Toutes les fois, au contraire, que dans un objet extérieur vous voyez l'absence des qualités essentielles de la force, ou que vous y voyez les qualités essentielles de la force se développant mal, difficilement, péniblement, cet objet vous répugne, cet objet vous paraît laid.

Ainsi, ce qui est perfection en nous est beauté hors de nous; ce qui est imperfection en nous est laideur hors de nous. Nous n'exigeons pas dans les différentes espèces d'êtres toutes les qualités qu'a notre force pour les trouver beaux, mais nous exigeons que quelques-unes s'y développent avec énergie ou avec facilité. Ainsi, dans l'arbre, nous n'exigeons pas l'intelligence, parce qu'elle n'y est pas; n'y étant pas, nous n'y pensons pas. Mais qu'y a-t-il dans l'arbre? Il y a de la puissance. Eh bien! cette puissance peut se développer avec une grande énergie, ou bien elle peut se développer paresseusement, lourdement; elle peut se développer en outre avec facilité, c'est-à-dire sans être empêchée par des obstacles extérieurs, ou elle peut se développer avec lutte, comme il nous arrive très-souvent de nous développer nous-mêmes. Dans ces différents cas, voici ce qui arrive : que, là où nous voyons un grand développement de la force végétale, nous en concluons instinctivement que cette force est pleine d'énergie : eh bien! comme l'énergie en nous, l'activité en nous, nous plaisent, elles nous plaisent aussi dans cet être étranger. Que si, au contraire, nous voyons à des signes extérieurs que la force qui anime la plante qui est sous nos yeux est faible, qu'elle est languissante, qu'elle est molle dans son

développement, et c'est ce qui nous frappe dans toutes les plantes grasses, traînantes, rampantes, ou dans les plantes extrêmement grêles, alors cette infirmité de la force, cette faiblesse du mouvement, qui sont en elles, nous déplaisent comme en nous.

Maintenant, lorsqu'une force non-seulement se développe avec activité, mais encore se développe facilement, nous trouvons cela beau, et c'est ce qui arrive dans un magnifique platane très-haut, très-large, et qui déploie autour de lui de nombreuses branches également longues. A son aspect, comme cet aspect nous révèle non-seulement la force énergique, mais la force dont le développement est facile, nous éprouvons ce sentiment spécial qu'on appelle le sentiment du beau.

Mais, si sur le sommet d'une haute montagne en butte aux orages, vous voyez un chêne vigoureux ébranlé par les tempêtes, vous n'éprouvez pas le même sentiment que vous fait éprouver le peuplier. C'est pourtant un sentiment très-agréable, c'est celui de la lutte contre la force extérieure. Ce chêne a été pris pour emblème de l'homme vertueux. Entre ces deux sentiments, l'un causé par le chêne battu de l'orage et qui n'en est pas moins fort, et l'autre causé par le peuplier qui se développe avec la plus grande facilité et sans lutte, il y a la différence du sentiment du beau et du sentiment du sublime. Le peuplier produit en nous le sentiment du beau, et le chêne celui du sublime. Ainsi, vous voyez pourquoi toute espèce de vie, exprimée dans les objets naturels par les symboles matériels, nous intéresse ; et c'est là le plaisir du beau d'une part, et le plaisir de l'expression d'une autre.

Vous voyez, en d'autres termes, que la force, qui est

notre nature même, transportée dans les choses extérieures, est traduite dans la situation dans laquelle elle se trouve, et avec les propriétés qu'elle a, par la matière qui l'enveloppe et qu'elle anime; que cette force excite en nous une émotion, une émotion sympathique, et que cette émotion sympathique varie en devenant tantôt agréable, tantôt désagréable, tantôt agréable à différents titres, selon que l'état même dans lequel cette force nous apparaît varie; et que ce qui fait la différence entre le sentiment du laid et le sentiment du beau, c'est dans l'objet extérieur la même chose qu'en nous : c'est-à-dire une force dans laquelle se développent librement et énergiquement les qualités que nous aimons en nous ou que nous éprouvons en nous; ou une force dans laquelle ne se développent que faiblement, qu'avec mollesse, que d'une manière imparfaite, ces mêmes propriétés et ces mêmes qualités que nous éprouvons en nous. En d'autres termes, la nature extérieure n'est qu'un reflet de nous-mêmes; ce reflet nous revient à travers les formes matérielles qui en sont les symboles. C'est pourquoi la nature extérieure nous parle, nous émeut de différentes façons : c'est ce qui établit cette profonde sympathie que j'analyserai dans une autre leçon.

Voilà le commencement de ces amours et de ces aversions désintéressés qui s'élèvent en nous à la vue des objets extérieurs, abstraction faite des considérations de leur utilité et de leur danger.

Il est très-difficile, à moins d'entrer dans beaucoup de détails, de donner de ces phénomènes-là une analyse assez précise, assez nette, pour qu'elle paraisse une démonstration. Si je faisais un cours d'esthétique, ce que je viens de dire en une leçon, j'aurais passé deux ou trois mois à vous l'exposer; et j'espère qu'à l'aide de ces

longues analyses, tout ce qui vous paraît peu démontré, vague, dans ce que je viens de dire, vous paraîtrait clair et évident; mais je suis obligé d'arriver aux conséquences et de passer un peu légèrement sur l'analyse des principes constitutifs de la nature humaine, qui seront la base de ces analyses.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

PRÉFACE DE L'ÉDITEUR .....

INTRODUCTION XXXV

De l'organisation des sciences philosophiques.— Première partie. 1

Deuxième partie 81

Troisième partie, Revue des sciences philosophiques 139

I. Psychologie ..... *Ib.*

II. Logique 156

III. Morale 161

De la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie 163

Rapport sur le concours relatif aux écoles normales primaires .. 205

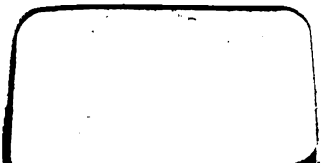
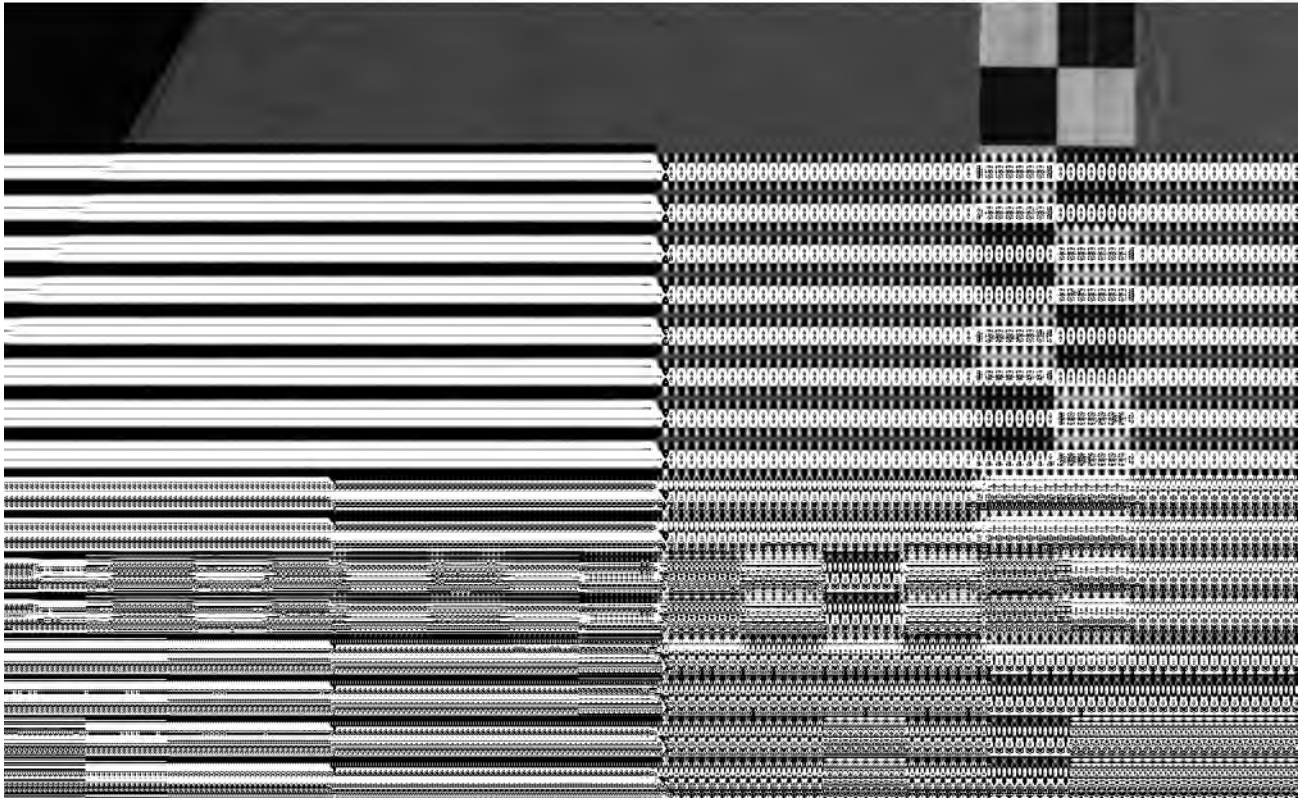
Discours prononcé à la distribution des prix du collége Charlemagne (1840) 251

Ouverture du cours d'histoire de la philosophie ancienne à la Faculté des lettres en 1828, première leçon 259

Faits et pensées sur les signes 271

Leçon du 7 février 1834, sur la sympathie 309

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. LAHURE ET Cie
Rues de Fleurus, 9, et de l'Ouest, 21

3 2044 012 661 815